تفسیر کیوان قزوینی

۱۳۴۱ (۹ق) ۱۳۰۸ هـ ش / ۱۹۲۹ م

جلد اول

تا آیهٔ لن نصبر علی طعام واحد

از دو رویه وصف ها ور هر صفت چندین عمل
باز از هر یک صفت زاو صفا تیکذات اجل

هرکه گوید بر رخ حسن تو را باور مکن
که هم او عیب تو را پشت سرت خواهد گفت

کیوان

پنج ماده روش کیوان در هردو تفسیر عاجزانه خود فارسی و عربی و در تفسیر عربی او نیز همین روش است

۱ استفاده و مستدلاتش فقط بمدلول لفظی است نه بحدیث و خبر اعم از نبوی که حدیث بمعنی اخص همانست و از ولوی که خبر بمعنی اخص همانست یعنی فرموده های دوازده امام (جنانکه تفسیر صافی و اصفی و برهان اخبار دوازده امامست وگاهی حدیث نبوی) و نه بمطالب حکمت و عرفان مانند تفسیر اخوند ملاصدری و تاویلات محیی الدین

۲ دوم انکه تفسیر کیوان مانند یک مستدرکی است برای تفاسیر گذشته که زائد بر صد تفسیر معروفست یعنی انچه در تفسیر کیوانست در تفاسیر دیگر نیست مگر اعراب و ترکیب جملها و لغات و لوازم مشترکه که هیچ تفسیری نمیتواند خالی از انها باشد پس نقل نکرده مطلبی را از تفسیر دیگر مگر نادراً وقتی که بخواهد عیب انمطلب را اظهار نماید و سزاوار نبودنش را و شاید در همهٔ این پنج جلد تفسیر کیوان بیش از ده تا از اینگونه مطلب نباشد یکی از انها تفسیر منافقین قرآنست باهل سنت و بقشریین شیعه که صوفیه اصراری دراینباب دارند و کیوان نمی پسندد در ذیل ایهٔ هفتم بقره در صفحه ۱۲۷ اندکی بیان زخافت و ناروائی انمطلب را نموده که با بودن منافقین اسلامی در مدینه در زمان خود پیغمبر راجع نکردن آیات نفاق را بخصوص آنها و راجع کردن بکسانیکه در زمان ابداً وجود نداشتند مانند اِخلاءُ اللفظِ عن المعنی است و اغراء بجهل است و منافی بلاغت یقیناً زیرا اساس بلاغت بودن کلامست بمقتضای مقام و مقتضای مقام همه حیثیات و دلایل جلیه و خفیه و کنایات کلام را جلب میکند بسوی خودش و حصر میدهد بخودش کاملاً و منع میکند (منعاً قویاً) از رجوع جزئی از کلام صریحاً و کنایهً الکلام بغیر خودش بحدی که اگر خود متکلم بعد از انقضاء وقت بیان که دیگر حق ضمیمه بکلام را ندارد مدعی شود که مرادم از انکلام یکسره غیر انمقتضای مقام بود قابل تکذیب و نپذیرفتن است مانند عذر غیر موجّه و دعوی مکذوب (کذب) و اگر هم پذیرفته شود جای ملامت و نکوهیدنست و اقلاً انمتکلم از عنوان بلاغت و از جرگهٔ بلغاء و سخنوران خارج میشود و کلمات سابق و لاحقش از اعتبار میافتد و خودش و کلامش سبک میشوند والبته این احتمال را در مورد قرآن همه کس تکذیب میکند

فلسفه [illegible]

۳ سوم انکه زمان نزول هریک از مکررات قرآن را کیوان خیلی دور از هم میداند و میگوید که عیب ندارد و گوینده را از فصاحت و بلاغت نمیاندازد که یکمطلبی را که گفته برای قومی دو سال دیگر برای قوم دیگر همان مطلب را بهمانعبارت بگوید بلکه بیفاصلهٔ دو سال نیز زیرا عوض شدن مخاطب مجوّز تکرار لفظی و معنویست و نیز یک حکایت یا یکقاعدهٔ اساسی میشود شاهد باشد برای چند مطلب مختلف متباعد الزمان پس متکلم همان یکحکایت را با تفاوت لفظ و معنی و یا به اندک تفاوتی چند بار یعنی بقدر احتیاج و شمول آن تکرار نماید که تعدد اغراض و موارد عذرخواه ان تکرار خواهد شد و مصداق (اذا اعید اکد) شده

ذهب

ذهب رونق) خواهد گردید و نیز میشود که یکمطلبی یا یکشخص یا یکقومی از چند جهت قابل تحسین یا تقبیح باشند پس متکلم تکرار کند تحسین انها یا تقبیح انها را و در هر بار نظرش بیکی از اسباب حسن و قبح باشد خواه این تکرارها نزدیک بهم یا دور از هم و بیک لفظ باشد یا بتغییر لفظ و در هر بار قرینهٔ حال و مقام برای اشاره بیک سبب حسن و قبح باشد یا نه که فقط در ذهن متکلم معین شده باشد انسبب چنانکه اگر معترضی بر متکلم نکته گیرد و بگوید تو که یکبار گفته بودی چرا مکرر نمودی متکلم میتواند ادعا کند که ان بار برای انسبب بود و این بار برای این سبب و نیز میشود که حکایتی چند جزء داشته باشد و در هر تکرارش یکجزئی علاوه بر سابق گفته شود که اساس الحکایت گرچه تکرار شده اما اجزاء تکرار نشده و از ینقبیل در قرآن بسیار است مانند احوال انبیا که سرگذشت موسی و فرعون یا لوط و قومش مثلاً گرچه مکرر است اما در هر بار چیزی زیاد شده که در بار دیگر انچیز نبوده والبته ذکر انچیز به مقدمات نمیشود پس مقدمات مکرر شده و اضافهٔ ان یکچیز عذرخواه و مجوّز تکرار مقدمات است و نیز تاکید در یکمطلب مجوّز تکرار انمطلب میشود بیکلفظ یا بچند لفظ بقدر شدت و زیادی تاکید خواه تکرارها وصل بهم باشد مانند (فاتقوا الله واطیعون) که در سورهٔ شعراء است و (فبای الآء ربکما تکذبان) در سورهٔ الرحمن یا دور از هم مانند (ما اسئلکم علیه من اجر) و (لاخوف علیهم ولاهم یحزنون) و (جنات تجری من تحتها الانهار) که در چندین سوره مکرر شده است و اینکه گفته شد که تکرار موهن کلام و متکلم است مراد تکرار یکجمله و یکمطلب است نه تکرار الفاظ مفرده یا جمل ندائیه یا استفهامات توبیخی یا نکوهش جهل و ظلم که اینها ابداً تکرار مذموم نیستند چند جمله است که در همه قرآن بیش از یکبار نیامده و تکرار ندارد

۱ (وفوق کل ذی علم علیم) که در سورهٔ یوسف اخر ایهٔ هفتاد و ششم است و در خبر است که ایه را علائم وقتی که بخواهش ملئکه برای تعلیم انها به آسمان رفته بود آورد اما انخبر از اول این آیه نیست بلکه همان (نرفع درجات) تا (علیم) است و خبر در جلد نهم بحار است

۲ [illegible]

۳ (الیس الله باحکم الحاکمین) که فقط ایهٔ اخر سورهٔ والتین است

۴ (وانه لما قام عبدالله یدعوه کادوا یکونون علیه لبداً) که آیه نوزدهم سورهٔ الجن ۷۲ است و لفظ قام ماضی مفرد غائب در همه قران منحصر بهمین جااست و چون فاعلش عبدالله است نه ضمیر مستتر پس جمله نیست والا از ام بگیم جملهٔ واحدهٔ غیر مکرره قرار میدادیم و لبداً بکسر لام کلمه ایست که در غیر این ایه نیست و از مادهٔ لبد در همه قران دو کلمه بیشتر نیست که هریک هم فقط دریکجا است نه مکرر لبد بکسر و لبد بضم لام که ایهٔ ششم سوره نودم است (البلد) و هر دو بفتح با است یعنی تراکم و اجتماع و دومی هم اصلا و بسیار

۸ عدد ایه ها که کیوان در هردو تفسیر خود نوشته مطابق اعدادیست که در کشف الایات است با انکه بعض ایه ها بقانون [illegible]

۲ امتیاز قرآن از دیگر کتابهای آسمانی و از هر کلام و کتاب دیگر بچهار جهت

۱ اول آنکه تلاوت لفظ آیات قرآنی بدون نظر بمعنی و تدبر در آن مقصود لنفسه و مندوب الیه است
بلکه با دعاء مسلمین لذت بخش است بیش از هر کلام خوبی که معنی آن مفهوم خواننده بشود
و سایر کتب آسمانی فقط برای تذکر مندرجاتشان خوانده میشوند حضرت رسول فرمود اعبد الناس
(بصیغهٔ اسم تفضیل) اکثرهم تلاوةً للقرآن یعنی هر که کارش بخواندن الفاظ قرآن باشد خواه معنی از آنها بفهمد
یا نه و آنهم که میفهمد خواه وقت خواندن متوجه و متدبر و متفکر باشد خواه نباشد و غافلانه بخواند و بگذرد) با آنکه
بیشتر از همه اهل بلدش قرآن را بخواند او عابدترین مردم است اگرچه دیگران سایر عبادتشان خیلی بیش از
عبادات او باشد و سیاق این حدیث حصر است یعنی غیر قرآن هیچ عمل دیگری چنین نیست که تنها آن عمل بیش
از همه اعمال دیگر مجتمعاً باشد بعض اشعار محتوی بر صنایع شعری و بعض جمل نثر که دارای بدایع لفظ
باشد هم هست که هر که آنها را بخواند یا بنویسد یا شاهد آرد غرضش حفظ لفظ آنها است نه معنی آنها
اما یک کتاب بزرگی بقدر قرآن نیست که خواننده همه جملش پست و بلند (در آیات قرآن هم پست و بلند بسیار است
که شود تبت یدا مانند یا ارض ابلعی) ناظر بلفظ تنها باشد و غرضش منحصر بتلفظ باشد خصوص که اکثر قاریان
هیچ ملتفت بفصاحت قرآن نیستند یا عجم بیسوادند یا عرب غیر فصیح و این خود یک اعجاز قرآنست که لذت روحی
بخشد بخواننده نادانی که معنی آنرا میفهمد و نه نکات فصاحتش را شعر موزون هم نیست تا پنداریم که تنها
وزن شعری لذت طبیعی دارد

۲ دوم آنکه هیچ کتاب آسمانی رسم نیست که اهل آن با آن کتاب استخاره یا تفأل بدان نمایند مگر قرآن با آنکه دلیل معتبر
اسلامی هم ندارد نه عموم اسلام که پیغمبر فرموده باشد در هر کاری که متحیر شدید قرآنرا باز نیت کسب تکلیف
بگشائید و هرچه در سر صفحه راست دیدید عمل کنید یا آنکه ببینید در اندو صفحه چند لفظ الله است
بشمارهٔ آنها ورق بزنید و در ورق آخر بشمارهٔ آنها سطر بشمارید در سطر آخر هرچه بود عمل کنید
و نه خصوص مذهب شیعه که از ائمه دوازده گانه خبر صحیح معتبر رسیده باشد بکسب تکلیف از استخاره
بقرآن ما در این تفسیر فارسی خود صفحه ۹۰۸ راجع به استخاره بقدر کفایت نوشته‌ایم یکی از
برکات قرآنستکه در هر عصر در هر مصر چند نفر ارتزاق میکنند از استخاره کردن برای مردم علاوه بر آنکه
خود استخاره کردن برای مردم یکلذت ریاستی دارد در قم میگویند که لذت عالم اقلا سه چیز است سلام کردن
مردم به او و استخاره خواستن از او و نیم خورد او را گرفتن و خوردن کیوان گوید آن اوقات که من گرفتار
ریاست شریعتی و طریقتی بودم علاوه بر اینها که شاید روزی دویست استخاره میکردم لباس پوسیدهٔ مرا
هم بعنوان تبرک بدرخواست ذیلاً نه میگرفتند و برای شفاء بیمار و دفع بلا میپوشیدند و برای ماندن مولود به او
میپوشانیدند در قزوین مرسوم است که اول تولد طفل باید یکپارچه لباس یکعالمی را حلقه کنند و بگردن آن بچه باندازه

وتا دقیقه‌ای باشد بعد لباس اولیه او بپوشانند و بهتر آنستکه همان لباس پارهٔ عالم تا آخر در بر بچه باشد
و روی آن لباس دیگر بپوشانند و هر وقت آن پاره شد افتاد باز پارچهٔ دیگری از رخت عالم
بگیرند و حلقه کنند بگردن بچه بیاندازند تا آن بچه بزرگ و عاقل شود و شاید بعد خودش باز بعقل و اختیار
خود مقید بکهنهٔ رخت عالم شود که همیشه بگیرد و زیر رختهایش بپوشد چنانکه چسبیده به بشرهٔ بدنش باشد
اینگونه کارها از آنکه به اعتقاد و صدق میکند خوبست و بسا که فائده و اثر هم به بیند اما آن عالم
که این احترامات را بخود بپذیرد و منع نکند مردم را از توجه به او خیلی خطرناکست زیرا در محکمهٔ وجدان بشر
یا در محکمهٔ خصوص دین خودش اگر او را حاضر محاکمه نموده بپرسند که تو بچه استحقاق تن به این احترامات
دادی مردم دربارهٔ تو مشتبه بودند تو که خود را میشناختی که امتیازی نداری اگر یکی ربا و خمر را
برضا بدهد باید بخورد و حلال بداند و عذرش این باشد که من خودم که نخواستم و بزور نگرفتم و دعوت
بسوی خودم نکردم خود مردم برضا و طیب نفس دادند پس نعمت خدا داد را چرا نپذیرم!

سوم آنکه نوشتن قرآن بغیر خط نسخ مرسوم نیست چنانکه عوام خط نسخ را (که بعد از خط کوفی
ابن مقله اختراع و نسخ خط کوفی را نموده بحکم دولت بنی عباس خط کوفی متروک شد و لذا آنخط
نامیده شد بنسخ یعنی ناسخ و یکی از علائم ظهور پیدا و مرسوم شدن خط کوفیست در آخر الزمان و پس از ظهور
حکم امام میشود که قرآنرا بخط کوفی بنویسند کذا قیل) خط قرآنی مینامند زیرا قرآن را بغیر
خط نسخ ندیده‌اند و گویند که در دورهٔ اول سلاطین قاجار حکم کردند بنوشتن قرآن بخط نستعلیق (یعنی
خطی که اخیراً اختراع شد مرکب از خط نسخ و تعلیق که قدیمتر از نسخ است و پسند عموم
و خط رسمی دولت ایران شده) بنویسد نوشتند اما تمام نشد یکی در بین نوشتن شاه
مرد و حکم هم خورد بنویسنده هم اجرتی نرسید و دوم آن بود که شاه (گویا ناصرالدین
شاه باشد) خودش پشیمان شد بسبب آنچه از علماء شنید مرحوم رضاقلیخان سراج الملک
آیة النور را بخط نستعلیق روی کاشی نویسانید خیلی خوشخط و در محراب یک مسجد خشتی
که در خیابان چراغ برق میکدهٔ را خرید و خراب کرد و مسجد ساخت نصب نمود (سراج الملک
دو مسجد در تهران ساخت هر دو مرغوب و پر از جمعیت نماز و نافع بحال مردم از آب و استراح و وضو و
نشستن و راحت شدن یکی دیگر قرب خیابان شاه آباد که یکجا نیم پهلوی مسجد برای نماز ساخته)
و نیز خط قرآن بغیر رنگ سیاه مرسوم نیست و بعضی حدیثی هم در اینباب نقل میکنند
که باید قرآن بغیر سیاهی نوشته نشود و فقها میفرمایند که نقاشی و طلا کاری قرآن و مسجد حرام است
یعنی باید زینت دنیائی در اینده و جا نباشد تا جلب توجه مردم را بخود از جهت زینت نماید باید هر که رجوع بقرآن

چهارم انکه اهتمام پیغمبر و عموم امت در مجید نبی ~~بکتاب شان~~ بقدر اهتمام بقرآن نبوده الا بهمین نسبت مثل انکه جمع مقصود پیغمبر ان بود که مردم
قرآن بخوانند و همه حاجات خود را از قرآن بخواهند و معارف و احکام و اخلاق را هم از قرآن بجویند و غیر آنرا
اعتنا ننمایند در کتاب کنوز الحقایق تالیف عبد الرؤف مناوی (که دارای ده هزار حدیث نبویست بطور جدول ترتیب
حروف ابجد نقل کرده از کتاب مسند الفردوس دیلمی از پیغمبر اجتمع الناس اکثرهم تلاوة للقرآن وازلها
راحة السکرات فی تلاوة القرآن وفقهای شیعه در کتب خود روایت میکنند از ائمه و انها از پیغمبر من کان یقرء
القرآن فهام لغیره فکانما افطر بالمسکر یعنی اگر کسی وارد شود بر خواننده قرآن و او احتراما با خواندن قرآن برخیزد
یا بایستد یا ساکت شود و برخیزد برای او چنان گنهکار میشود که گویا در رمضان روزه خود را بخوردن شراب باطل نموده که علاوه بر قضا
وسقوط از عدالت باید کفاره جمع (مرسه کفاره را) بدهد پس وارد بر قاری هر که باشد اگر چه خود پیغمبر یا امام نباید
قاری برخیزد و حرمت قرآن را بشکند و او را محترمتر از قرآن بشمارد مگر انکه چون از دور دید قرآن را ختم کند و برخیزد
واز عنوان قاری بودن بیرون رود انگاه برخیزد و تعظیم وارد کند ونیز در اثناء قرائت باید خود را مانند نماز گذار
بداند که با طهارت باشد و رو بقبله و به اطراف نظر نکند و حرف نزند اگر چه باشاره و فعل کثیر ماحی صورت
قرائت (اگر چه سکوت طولانی) بجا نیارد و پا دراز نکند وشنوندگان قرائت او نیز حرف نزنند حتی قرآن
هم نخوانند بلکه گوش دهند بقرائت او با دل حاضر هر که ابتدا بقرائت نمود بر دیگران تا جائیکه صدای او میرسد
مکروه شدید میشود قرائت و هر عبادت که منافی اصغاء باشد بجلم ایه ۲۰۳ اعراف فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له و
انصتوا (انصات سکوت بقصد استماع است) وانصتوا فقط در دو جای قرانست یکی دیگر آیه ۲۹ سوره احقاف و در هر دو
بقرینه کلام معلوم است که مراد سکوت با دل حاضر برای شنیدنست ومدلول ایه صدم سوره نحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله من الشیطان الرجیم ترک همه کارهای لغو است در وقت خواندن قرآن (کلمه فاستعذ در چهار جای قرآنست)
عوذ جبیدنست شاره به انکه خواننده قرآن جبیده بخدا است پیغمبر ابن عباس را برگزیده اختصاص داده بود
بتفسیر قرآن و او را اعلم الناس بالقرآن میدانسته که گاهی شرح معانی ایات را برای او میفرمود ونشانه اهمیت قرآن نزد مسلمین انستکه
علم تفسیر و علم تجوید را تاسیس نمودند و دو دسته فاضله از علماء اسلام مخصوص اینده و علم شدند مفسر و قاری (حافظ) که تمام
عمر و علم و هنر دیانت خود را صرف تفسیر و قرائت نموده انواع وقف و وصل و اشباع و اماله و شان نزول عام و خاص اصطلاح
خود کرده رواج دادند + در هیچ فنی از فنون دیانت بقدر تفسیر کتاب نوشته نشده فقها جدا آیات الاحکام را موضوع کتاب
کردند لغویین جدا عرفاء جدا علماء حروف و اعداد و طلسمات و اوفاق جدا نحویین جدا که دوازده نفر ترکیبات را موضوع کتاب کرده اند
معروفترازهمه ابو البقاء است و حکما جدا که صدر شیرازی علاوه بر پنج کتاب تفسیرش که اخیرا همه در یک جلد چاپ شده اسرار الآیات
نوشته که کیوان یکسال ~~بما~~ ان را موضوع تدریس خود کرده بود و فضلاء کملین حاضر درسش میشدند در کشکول بهائی و در قاموس است که محمد بن
حسین بن محمد زاغولی (زاغول بهجتین کلا فور قریه ایست بمرو) چهار صد جلد تصنیف نموده و آنها را (قید الاوابد) نامیده در تفسیر
و حدیث و لغت و فقه انوقت رسم بود که ان چهار علم را یکجا جمع کرده موضوع یک کتاب قرار میدادند عبد السلام قزوینی سیصد جلد
در تفسیر نوشت قاسم یار چند جلد تفسیر نوشت احمد غزالی مدفون در قزوین تفسیر سوره یوسف نوشت حوصله کویند که

مثنوی

حکایات عشق

[illegible]

مثنوی تفسیر بعض ایات قرآنست کتابهای اسمانی دیگر معلوم نیست که تفسیرهای متعدد برای انها نوشته شده باشد بلکه علمی نبود
عجیبه که موضوع و مبادی و مسائل و غایات پیدا کند چنانکه در صفحه ۹ تفسیر فارسی خود نوشته ایم مراد از علم شدن انستکه
ایجاد قریحه خاصه کند مانند طبع شعر و حالا قریحه تفسیر یکجوانیست میان علماء اسلام مخصوص مفسر کامل که مجتهد
در علم تفسیر باشد و حق نظر و رای دادن داشته باشد و نظرش مناط اعتبار باشد و کسی جرات بر مخالفتش ننماید
مگر انکه با دلیل قوی تر اشتباهش را در خصوص اعوردی ثابت کند که انوقت در انمورد خاص آن نظر خاص مفسر مردود میشود اما باز
انظارش در موارد دیگر به اعتبار باقیست سقوط کلی نمیابد زیرا واجد قریحه شده ملکه اجتهاد مرسوم اخیر شیعه و سابق
اهل سنه همان قریحه خاصه است و در هر علمی تا کسی واجد قریحه نشود مشار الیه در انعلم نخواهد بود و او را داخل در علماء
نباید نمود علم تفسیر بمرور قرون عمرش اشکال متجدده متبادله بخود گرفته والحان مختلفه متخالفه یافته
به اقتضاء زمان و سلیقه های اهل زمان واینک تفسیر کیوان چه عربی آن و چه فارسی میخواهد خود را بیک لحن داخل از لحن
منوره این زمان اخیر نماید که غیر الحان گذشته باشد و متوسل بقرائن لفظیه خود آیه شده مددی از خارج نخواهد
تا خود قرآن تفسیر خود را کرده باشد ان القرآن یفسر بعضه بعضا ای کلمة آیة کلمتها الاخری وهذا
مرسوم فی کل کلام ولیس ببدع بل ترکه والاخذ بغیره بدع لا یصغی له ولا ینظر الیه فهمیدن کلمات فصحاء
عرب یک قریحه میخواهد که در ان لج نباشد و یک سلیقه کج نباشد و در هر لغتی چنین است که سخن فرزند
سخن افرین است علم قیافه میخواهد سخن شناس که نژاد هر سخنی را بتواند معین کند و بخطا نرود و سابقا علم
در اعراب علم نژاد شناسی بوده و معتبر بوده در اشتباه انساب رجوع بعلماء قیافه میشد و به فتوای انها عمل میکردند
و تالیف عالی کشف الآیات بزبان لاتین و خط فرانسه که اثر رنج پر بیج یکی از مستشرقین اروپاست و سوده منه
گرانبها نیست برای مسلمین و دلیلست بر انکه ان مؤلف حس کرده علاقه بی اندازه عموم مسلمین را بقرآن لفظا
و معنا که هر دم بیک ایه محتاج میشوند در عالم و ظائف بشریه قد علم کرده مفتی ببعض بر مسلمانان برای خود ایجاب نموده
رنج پر بیچ را بر این دار برده راه یافتن آیات محتاجه چنان نزدیک کرده که هر کس مدتی از عمرش صرف اینکار
نشود و بزودی ایه مطلوبه با انکه مؤلف مسلمان نبوده واین اعجاز قرآنست که بعقیده چنان خدمتی بزرگ با
تقدیر ربوبی نماید که ابد الاباد اثار عالیه انخدمت نمودار مرد دانشمند گردد وبناء کشف الآیات در عدد آیات
بر مشهور ان زمان تالیف بوده در میان علماء قرائت وبناء کیوان هم در تفسیر عاجزانه عربیه و فارسیش
بر همان عدد است که چه در خیلی ایات خلاف سلیقه علم نحو است که ظرف متعلق بعامل واقع در ایه سابق و حال
که قید کلام و متمم آنست ایه جدا گانه شمرده شده مانند ایه ۱۵۵ که استثناء از ایه ۱۵۴ و ایه ۱۸۷ که حال
از ایه ۱۸۶ است و هر دو یک جمله مربوطه اند واگر جدا شوند هر دو ناقصند و مانند ایه ۲۱۹ که ظرف متعلق است
به تتفکرون که اخر ایه ۲۱۸ است انگاه ویسئلونک عن الیتامی که استیناف مطلبی است غیر مربوط با سابق و
اصلا ایه ۲۱۹ افتاده و خیلی سزاوارست که فی الدنیا والاخرة اخر آیه ۲۱۸ شود و یسئلونک اول ایه ۲۱۹ و نکرده اند
گویا در قدیم نظرشان بسجع مثل تتفکرون بوده نظر بمعنی هیچ نداشته اند و در ایه ۷۳ دو جمله جدا گانه را یک ایه شمرده اند

تفسیر عباس کیوان قزوینی در سنه ۱۳۴۸ ق ۱۳۰۸ ش
۱۹۲۹ میلادی

بسم الله المتکلم بلسانِ محمد ص

قرآن میدانِ خودنمائیِ هنرمندانِ مسلمین شده و هیچ
کتاب آسمانی باندازهٔ قرآن میدان نشده
و هنر باهنرِ دانشمند است با انواعش و هر دانشمندی از نحو
و لغت و فقه و تاریخ و حکمت و عرفان و معانی و بیان و بدیع
دانسته خود را چوگانِ خود ساخته و قرآن را میدان و عموم
مسلمین را تماشاگر بی آنکه حریفی در برابرش فرض کند
ناتوانسته باعتقادِ خودگوی (انا و لا غیری) ربوده
و عرض و طولِ این میدان را از خود شر پر کرده

قسم ۱

دیا

قسم هنر

۲ و یا هنرِ تدین و عمل و تقویت پس متقیان نیز
برای اظهارِ تقوای خود و بدائع کلماتیکه در مواعظ داشته اند
تفسیری نوشته اند
۳ و یا هنرِ اختراعِ اصطلاحاتِ علمیه و دینیه و مطالبِ دقیقهٔ
مبتکره است که (اسرار) نامند و این هنر در عرفا پیدا میشود
پس آنها برای اثبات اصطلاح یا اسرارِ خود تفسیر نوشته اند
و استدلال بکلماتِ قرآن کرده اند برای اصطلاح و بمعانی قرآن
که بمیل خودشان فهمیده اند برای اسرار و یا اشاراتی از
قرآن فهمیده اند که غیرِ آنها نفهمد و مدرکِ برهانی هم ندارند
پس نام آن اشاراترا تاویل نهاده اند و توقع باور کردن
از خوانندگان نموده اند بگمان آنکه (تاویل به رای) عیب ندارد
و فقط (تفسیر به رای) عیب دارد
و نگارنده نیز در این تفسیرِ عاجزانهٔ خود علاوه بر نقل گفتهٔ
دیگران که بالحنِ استضعافست بعض دقائق مدلولی از مدرک
قرائن لفظیه اشاره میکند اما هیچ توقع باور از خوانندهٔ
گرچه امیِّ عام باشد ندارد بلکه منتهی شرم هم از نمایش

مقدمه

دادنِ جهلِ خود دارد — و غرضش آنستکه اگر بنای پیدا کردنِ
اشاراتِ قرآن باشد باید اقلاً "یکمدرکِ ضعیف الدلالهٔ
از لفظ داشته باشد — نه آنکه فقط میلِ خودِ مفسر و تصدیقِ
اتباعِ او که خود را ممتاز از سایر مسلمین میدانند باشد —
و مایهٔ طعن بر هیئتِ اسلامیان گردد که همه مطالبِ مسلمین مصنوعِ
خودپسند است و مدرکی از اساسِ خودِ اسلام هم که قرآنست
ندارد تا چه رسد به اساسِ برهانیِ دنیاپسند "

و نویسندگانِ دربارهٔ قرآن به سه عنوانند

۱ ترجمه و تغییرِ لغت و بسط دادنِ وجودِ لفظِ قرآن
و انتقال و سیر دادنش از زبانِ عربِ حجازی که وطنِ قرآنست
بزبانهای دیگر — و ترجمه یا فقط لفظی است تام یا ناقص
و یا فقط معنوی است تام یا ناقص — پس چهار قسم است —
و عارف بزبانِ عرب میداند که خصوصِ آیاتِ قرآن را بهیچ
یک از این چهار قسم ترجمه نتوان نمود بطوریکه تام المطابقه با مقصود و عموم
فهمِ قرآن باشد مگر آنکه یا تغییری بر طبقِ مرادِ مسلمین داده شود
و یا افزوده بر قرآن شود — و تغییرِ مطابق ممکن نیست زیرا فرقِ
مسلمین باهم موافق الرأی نیستند و افزایش هم اگر خیلی
باشد

اقسام ترجمه و تفسیر

باشد که ترجمه مطابق نخواهد شد — و اگر کم باشد بقدر توضیح
شرح خواهد شد نه ترجمه — و هیچیک مطابق با عموم
مسلمین نخواهد شد بجهت عدم اتفاق آنها باهم —
پس بعض مسلمین منکرِ آن ترجمه خواهند بود و بی اعتبار خواهد شد —
و لذا تاکنون که قرن چهاردهمِ عمرِ قرآنست ترجمه بفارسی و ترکی
که زبانِ خودِ مسلمین است نشده که بی عیب باشد
و ترجمه هائی که بزبانهای اروپا و امریکا شده باکمال دقت که توان
گفت بهتر از فارسی و ترکی است باز بی عیب نیست زیرا هر یک
از آنها را اگر عرضه بر یکیک فرقِ مسلمین دهیم تصدیق نخواهند
نمود تام المطابقه بودنش را — پس اروپائی و امریکائی پندارد
که قرآن را خوانده و مقصودِ هیئتِ اسلام را فهمیده — ولی چنین نیست
نه آنکه آن مترجمِ مستشرق کوتاهی کرده — بلکه مطلبِ قرآن بضبط
در نمیآید بویژه با اختلافاتِ مسلمین و استدلالِ هر یک بقرآن
بر ضدِ یکدیگر و ادعاء وضوحِ دلالت —
و کتبِ دیگرِ عرب را غیر قرآن میتوان بخوبی ترجمهٔ مطابقِ اطمینانی
نمود چه علمی مانند کتبِ شیخ الرئیس و چه اخلاقی و تاریخی و رومانی

قسم تفسیر

مانندِ احیاء العلوم غزالی که افتخارِ عالم اسلامیت است
و تاریخ اعثم و طبری و الف لیل و کلیله و دمنه از روی ترجمهٔ
ابن مقفع که افتخارِ ادبیاتِ ایران از صناعت و ازعهده نیکو بر بیاید

۲ تفسیریکه بیان مشکلاتِ لفظیِ قرآنرا کافل باشد
مانند ارادهٔ معنای خاص از لفظ عام و بالعکس و ارادهٔ غیر مدلول
لفظ وباید این تفسیر از روی مدرک معتبر باشد مانند اعتبار
خود قرآن و الا مصداق تفسیر نخواهد شد —
و این تفسیر اگر مشتمل بر محسّنات بدیعیهٔ قرآن هم باشد
کامل خواهد بود مانند تفسیر کبیر و تفسیر نیشابوری

۳ تفسیریکه جامع تاریخ هم باشد و تاریخ مذکور در قرآن
دو قسمت یک تاریخ خود اسلام مانند غزوات مذکوره در قرآن
و مدرکش منحصرست بتاریخ اسلامیِ معتبر و دوم تاریخ گذشته
و مدرکش منحصرست بغیر اسلام و باید تهذیب و تصحیح شود بقدریکه
تاریخ عهده دار است نه احرازِ واقع که در قوهٔ بشر نیست
و هزار افسوس که تواریخ اسلامیه انقدر باهم اختلاف دارند که تمیز
دادنِ معتبر از لا دشوارست و صریح قرآن هم نسبت بغزوات مجمل است
و تاریخهای گذشته کتبِ اروپا که امروز معتبرند

مطالعه

مقدمه در اقسام تفسیر

مطابقتِ تامّه با قرآن ندارند مثلا سلیمان نام پادشاه
باین عظمت که در قرآنست معلوم نیست و هاروت و ماروت نیز
ولذا بعض مفسّرین تمام قصه های قرآنرا رمز قرار داده اند برای
اسرارِ نفس ناطقهٔ بشر و آن هم چند عیب پیدا میکند
یکی آنکه سلب اطمینان مارا از همه جملات قرآن مینماید که شاید اینها
نیز رمز باشند حتی احکام عملیه پس ظاهرش سند و واجب العمل
نخواهد بود و نفس امّاره هم بی بهانه میگردد تا مجبور و مقطوع الحجة
نشود اطاعت نمیکند و احتمال رمز بودن میدان بنفس امّاره میدهد
و نمیگذارد حکم قرآن منجّز شود
و دیگر رمز بودن مغزِ رومان و افسانه است و شأنِ کتابِ آسمانی
نیست که افسانه گوئی کند و افسانه هنوز از دانشمندان
بزرگ هم صحیح نیست تا چه رسد بخدا که حکمش باید حتمیِ جزمی
باشد بهر حال سندِ تاریخی نخواهد شد و قرآن از
اعتبار میافتد و در عذابهای سختِ موعود و بهشتهای موعود
نیز احتمال رمز بودن میرود چنانکه عرفاً مفسّرین میگویند
پس کند میشود و از بردن میافتد حربهٔ بزرگِ شریعتها
که وعد و وعید باشد و عموم مذهبیان را بدون حربهٔ وعد

مقدمه

و وحید نتوان رام نمود چنانکه ملّت را جز بمجازات سخت
رام نتوان کرد
و علاوه بر اینها آنچه مفسّرین در شرح قصّه‌های گذشتهٔ قرآن نوشته‌اند
غالباً مخالف کتب علمیّهٔ تاریخ است زیرا مفسّرین مقیّد بعلم
تاریخ نبودند و از اقوال رؤساء اسلام بطور عقیده نقل کرده‌اند
آنهم با اختلاف شدید و همه شقوق اختلافیه و اساس و زمینهٔ
اختلاف نیز بر خلاف علم تاریخست که قابل جمع و اصلاح نیست
و بدیهی است که در اثر این تفسیرها و اختلافات اعتبار
و سندیّت قرآن کم میشود و مانند یکی از کتابهای غیر معتبر
میگردد که گویا شخص غیر مطّلع بتاریخ کتاب تاریخ نوشته
(مَن لَم یَعرِفِ الفِقهَ صَنَّفَ فیه)
با آنکه مسلمین مدّعیند که سایر کتب آسمانی دارای معجزه نیست
فقط بیان احکام دینیّت و مواعظ است
امّا قرآن علاوه بر احکام و علوم غامضهٔ منحصرهٔ بخودش معجزه
هم هست از چهار جهت ۱ فصاحت و بلاغت و محسّنات بدیعیه
زائد بر عادت کلام بشر مثلاً در جملهٔ یا اَرضُ ابلَعی
مائَکِ مدّعیند که هفتاد نکتهٔ لفظی و معنوی دارد گرچه اغراق است
۲ اِخبار از آتیهٔ دنیا و نوع بشر مانند آیهٔ یا عیسی

انّی

مقدمه در چهار جهت اعجاز قرآن

اِنّی مُتَوَفّیکَ وَ رافِعُکَ اِلَیَّ وَ مُطَهِّرُکَ مِنَ الَّذینَ کَفَرُوا
وَ جاعِلُ الَّذینَ اتَّبَعُوکَ فَوقَ الَّذینَ کَفَرُوا اِلی یَومِ القِیمَة
و حالا می‌بینیم که جز سه دولت کوچک همه دولتهای دنیا
مذهب رسمی ممالک خود را مسیحی قرار داده‌اند

[این جنگ در اوت (اگست) که برومی آب گویند از ۱۹۳۹ شروع شد]

و این جنگ کلیمی و مسلمان که اکنون ۱۹۳۹ سه ماه است که در فلسطین
شروع شده و رو باشتداد است نگارنده احتمال میدهد که تدریجاً
عالمگیر و خیلی سخت بشود و آخر بنفع مسیحی انجام یابد
۳ اِخبار از قصّه‌های شگفت گذشته در میان عرب بی سواد
بر زبان پیغمبر اُمّی بی خطّ که در عهد نزول قرآن در همهٔ شهر مکّه که اشرف
بلاد حجاز بود فقط دو نفر خط نویس بود بخطّ حمیری
مانند خلقت آدم و حکایات موسی و خضر و یوسف و سلیمان
و اصحاب کهف و غرق فرعونیان و ناقهٔ صالح و رُسُلِ
انطاکیه و سدّ ذی القرنین
و از خود پیغمبر هم در شرح آن حکایات علاوه بر مدلول قرآن مفسّرین
احادیثی نقل میکنند مفسّرین که مطابق با علم تاریخ مدوّن
نیست با آنکه همان عصر پیغمبر هم کتب تاریخ معتبر بوده در میان

اعجاز استخاره بقرآن

غیر عرب و ممکن بوده که پیغمبر در سفرهائیکه بشام رفت خوانده
باشد آنکتابها را و یا از خواننده‌های آنها شنیده باشد

از و ممکن الی باشد ساقط

۴ آنکه استشفاء مرضی بقرآن میشود و حرز کردن
و همراه نگهداشتن قرآن کلاً و بعضاً دافع بلاها و موجب
رسیدن بمراد است و استخارات بقرآن نیز مجرّبست
که مفید است و غالباً بیان واقع مینماید بشرط حسن تطبیق مضمون
و نگارنده در اغلب استخاره‌های بقرآن بجدیّت مطلب را میفهمد
و بخواهنده استخاره میگوید که آیا مطلب تو این بود و تصدیق مینماید
اما در این جنگ بین الملل که انگلیس بغلبه رسمی عراق را که
دل دنیا و آسیا است فتح و از عثمانی انتزاع نمود
جناب شیخ العراقین مازندرانی بدرِ رهنما در تهران تفأل بقرآن
نمود آیه غُلِبَتِ الرُّومُ فِی أَدْنَی الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ
فِی بِضْعِ سِنِينَ آمد پس او و هر که شنید یقین کرد که ده سال
نمیگذرد که عراق پس گرفته میشود و نگارنده متحیّر بود از این
فال قرآن با آنکه از مدرک باطنی معتقد بود که انگلیس
تا چند قرن دیگر روی بدبختی نخواهد دید و باوج سعادت
و سیادت بشر خواهد رسید و هنوز ممالک بسیاری بعد از این

[illegible]

خواهد

مقدمه در اعجاز قرآن

خواهد گرفت و نیکو نگهداشت و ایران نیز نوید بخود میدهد
تا آنکه بحمد الله حالا از تحیّر برآمده بمدرک باطنی خود در آن مخبر
شد زیرا حالا دوازده سال است که عراق در تصرف مالکانه
انگلیس است و مانند نهال خوش باغ و باغبان هر دم زیباتر
و برومندتر میشود و سلسله عثمانی و خلافت اسلامی منحلّ و مضمحل
شده و گمان نمیرود که دولت دیگری بتواند عراق را انتزاع از انگلیس
نماید و بر فرض هم نماید باز خلاف فال قرآن خواهد شد
زیرا مدلول آیه فال اینستکه مغلوبین در اثناء ۹ سال قوّت
یافته بر غالب خود غالب میشوند [1]
و باید دانستکه تفأل باینمعنی که کسب علم بآینده است چه
بقرآن و چه بسُبحه و رقاع و بنادق سند جواز شرعی ندارد
و استخاره بمعنی کسب تکلیف فعل و ترک هم گرچه سند صحیح
ندارد اما سیره علما جریان یافته و باندازه عقیده هر کسی
آرامی دل میبخشد که مرجّح میشود و از حیرت تردید که بس فشار
آور است نجات میدهد و همین یک فائده عقلائی است که میارزد
بعمل استخاره و علاوه که عمل استخاره چون مشتمل بر توجه قلبی بخدا
و اذکار خاصه است خود شریک عبادتی است
اما استخاره صحیح شرعی اینستکه غرض کسب تکلیف نباشد

[1] یعنی معلوم میشود که در این تفأل مقصود از این آیه معلوم نگردیده و خوب تطبیق نشده [illegible] اضافه نمود

[illegible]

اجزاء اربعهٔ علم تفسیر

و پرسیدنِ خوب و بدِ کار منوّی نباشد
بلکه بعد از عزم بر یک کاری نماز استخاره و اذکار خاصه بجا آرد
بقصد دعا و توسّل که خدایا این کار را خیرِ من قرار ده و اگر ضرری
و خطری در آن هست رفع فرما
و معنای لغوی استخاره نیز طلب الخیر است نه طلب الامر
والنهی و نه طلبُ کشفِ الواقع که نتیجهٔ سؤالِ جفر و رمل است
پس استخاره را باید از عبادات قرار داد نه از کارهای
دنیا   و باید دانست که تفسیر اکنون یک علمی
شده که موضوعش قرآن و مبادیش احادیث نبویه است
و غایتش التذاذ از قرائتِ آیات و استدلال بانها در
احکام فقه و در معارف و در مناظرات مذهبی است
و مسائلش بشمارهٔ آیات است و بسا که در یک آیه
چند مسئله باشد و یا هیچ نباشد مانند آیات مکرّره
چون فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبان   و اِنَّ مَعَ العُسرِ یُسراً
و این علم تفسیر مانند علم حدیث و علم درایه و علم
فقه و اصول و علم کلام از مؤسسه‌های اسلام است
که در غیر اسلام اینگونه علوم نیست و اینها را علوم شرعیه نامند
اما علم رجال در غیر اسلام نیز هست که احوال اشخاص

[illegible]

بالتعیین

(احتیاج هر علم بفکر و هر علم از کمالات ثانویه است)

بالتعیینِ ممتازانِ در اندیشه را دانستن جزء کمالِ در اندین است
و نیز احوال رجال هر علمی را دانستن فنّی و کمالیست که همه طالبند
و کتابهائیکه در این باب تألیف بشود تذکره و ترجمه
نامیده میشود و مسائلش آداب دخول و خروج دارد
و فکر و نظر و تطبیق میخواهد
و مَناطِ علم بودن هر اصطلاحی نیست احتیاج بفکر و تحصیل و تعلّم است
و دوم قابلیتِ رأی دادن و اظهار عقیده و اختلاف است
تا از بدیهی بودن بیرون برود و داخلِ نظری گردد
چونکه بدیهیات را فنّ و علم نمیتوان نامید والّا لازم آید
که هر فردِ بشر را عالم گویند زیرا همه کس عالم ببدیهیات است
و علم ببدیهیات بر کسی واجب نیست زیرا برای همه حاصل است
بالطبیعة و همین حصول معنایِ وجوبِ طبیعی است که هر چیزیکه
قهراً بدون تحصیل حاصل است آنچیز برای بشر وجوب طبیعی دارد
و قرض طبیعت است که واجبِ خود را ادا کند و کرده
و هر چه قهراً حاصل نیست و منوط باختیار و تحصیل است
واجب طبیعی نیست یعنی در کمال اوّلیِ اشیاء شرط نیست
پس اگر در کمالِ ثانویِ اشیاء شرط باشد وجوب پیدا میکند

پیشینه [illegible]
[illegible]
قابل واجب و حرام بودن

وجوب فضلی علم تفسیر

از ناحیه آن کمال ثانوی بنام آن ناحیه
اگر دین و شریعت وجوب شرعی نامند و اگر عقل است
وجوب عقلی نامند و اگر سیاست باشد وجوب سیاسی
و اگر عرف باشد وجوب عرفی و اگر اخلاق باشد وجوب
اخلاقی گویند و اگر در هیچ ناحیه واجب نباشد آنرا وجوب فضلی
نامند یعنی اگر کسی آنرا تحصیل کرد فاضل خواهد بود و اگر نکرد
هم نقصی در او نیست چونکه معنای وجوب در هر ناحیه اینست که اگر
تحصیل نکند در آن ناحیه ناقص خواهد بود
اما علم تفسیر پس تحصیلش در ناحیه دین بر هر مسلم واجب نیست
مگر بر کسیکه عنوان قضاوت یا فتوی داشته باشد که اگر فاقد علم
تفسیر است عنوانش ناقص است و این تجاوز وجوب را (وجوب
عنوانی) باید نامید ولی تفسیر بر هر مسلمی وجوب فضلی
دارد یعنی هر که تفسیر را داند مسلمان فاضلی است و هر که بهتر از او
داند افضل است و بهتری دو قسم است
یکی آنکه حافظ قرآن باشد با تفسیر همه آیاتی که هیچ حاجت نماند
و دیگر آنکه خوش قریحه و پر ذوق باشد که دقائق و لطائف
آیات را بداند و اگر کسی دارای این هر دو قسم بهتری باشد
که هم حافظ و مستحضر و هم با ذوق و دقیق باشد او
اکمل

اهم بودن قرآن از همه اجزاء اسلام

اکمل مفسرین خواهد بود و نادر است زیرا این قضیه قاعده
مسلمه شده که مَن کَثُرَت روایتُه قَلَّت درایتُه
چنانکه سرعت و حسن انتقال رقابت تامه با قوه حافظه
دارد و نیز قوه تصرف و اختراع علمی با قوه حافظه
و نادر است کسیکه هم حافظ و هم متصرف و حسن فهم داشته باشد
و باید دانست که اهمیت قرآن در اسلام نزد همه فرق
مسلمین بیشتر از اهمیت سایر کتب آسمانی است نزد اهل آنها
و اهتمام پیغمبر اسلام بترویج قرآن و مشغول ساختن مردم بآن
بیشتر از همه انبیا بود و بیشتر از همه مقاصد خودش بود که میخواست
زبان مردم همواره بخواندن قرآن و فکرشان دائما در معانی
آن باشد و فرو روند در اعماق و بواطن آن که فرمود قرآن مانند
انسان هفت باطن دارد وقتی اصحاب پرسیدند افضل اعمال چیست
پیغمبر فرمود الحالُّ المُرتَحِلُ پرسیدند که حال مرتحل چیست
فرمود آنکه شخص سیر نماید از اول قرآن تا آخرش بفکر و دقت
هر آیه که بر او خوب حل شد بگذرد به آیه دیگر — و یکی از علل و حکم جعل و تقنین نماز تکرار قرائت قرآن است
و نماز را هم قرار داد برای تکرار قرائت قرآن و نام نماز را
خدا قرآن گذارده إِنَّ قُرآنَ الفَجرِ كانَ مَشهُوداً

انحصار فکر و زبان بقرآن

بگمانِ نگارنده نام قرآن اشاره به آنستکه همه مقصود خدا و رسول
قرائت دائمهٔ این کتاب الهی است اگرچه بلفظ تنها باشد بی
تدبّر معانی آن لفظ قرآن گرچه مصدر است اما بمعنی مایُقرَءُ
یعنی خواندنی است که نازل شده برای خواندن دائم
پس سفر بسوی خدا مسافتش قرآن و منازلش سوره‌های آنست
که (۱۱۴) است و آیات و کلمات و حروف بمنزلهٔ گامها و قدمهای آنست
و باید همواره قرآن همراه بدن هر مسلمان باشد که حامل قرآن شود
و عامل باحکام آن و حفظ کند آنرا تا صفحهٔ ذهن محل انتقاش
الفاظ قرآن باشد و قوهٔ واهمه محل انتقاش معانی آن
و همین باشد لفظ و معنای هر مسلمان یعنی ذکر و فکرش
و هر کسی سه چیز دارد گفتار کردار اندیشه و این هر سه
باید پر از قرآن گردد خواندنِ لفظ آن و رفتار بآنچه در آنست
از کردنی و نکردنی و فکر در باطن و عمق و سرّ و حقیقتِ آن —
شب را بروز آورد و روز را بشب رساند بتلاوت و تدبّر قرآن —
زبان حال محمد ص اینستکه «مصلحت دیدِ من آنستکه یاران همه کار
بگذارند و سرِ طرّهٔ قرآن گیرند»
و وسعت در قرائتش را (که بهفت لغت خوانده شود —
(از روز لغات فصیحهٔ قبائل عرب هفت لهجه بود) برای آنکه
اگر

فلسفهٔ وسعت قرائت بهفت لغت

اگر منحصر بلغتِ خودش میکرد که لغتِ قریش بود لازم میشد
که قبیله‌های دیگر بیایند و یاد گیرند آن لغت را و بعد
قرآنرا بخوانند — و این ۳ عیب داشت یکی آنکه مدّتی
وقت میخواست و در آنوقت مقصود فوت شده بود —
علاوه بر آنکه مدّت در هر کاری خطرناکست مظنّهٔ هرگونه
آفت است و منافیِ جدّیّت است —
۲ آنکه همه موفّق نمیشوند بیاد گرفتن و اقلاً اطفال و
پیران محروم میمانند و نیز عذری میشود برای اِهمال کاران —
۳ آنکه رقابت و عصبیت که در عرب بیشتر از سایر بشر است
مانع یادگرفتن میشود — و عار دارند که سر فرود آرند بلغتِ
غیر خود و بسا که همین عصبیت مانع قبول دین میشود —
پس پیغمبر در بسط و توسعهٔ لغات قرآن رفع مانع نموده کار را
آسان کرد تا بهانه نپذیرد «ولقد یسّرنا القرآن للذِکر فهل
مِن مُدّکِر» (و بغیر عرب هم اجازه داد که قرآنرا ترجمه
بزبان خود نموده بخوانند) و در نماز هم بعض فقهاء هنگام
ضرورت جایز میدانند ترجمهٔ حمد و سوره و اذکار را تا وقتی
تکلیف یعنی کلفه را دارا

علّه
بین دو قوس سطر ۱۴ و ۱۵ ساقط شود

طرز نماز و قرآن للاعاجم

که یاد گیرد پس هر قدر که یاد گرفت عیناً بخواند و باقی را بترجمه
تا وقتیکه همه را یاد گیرد. پس نباید قناعت بترجمه
نمود و تعجیل در یاد گرفتن لازمست مگر آنکه یأس کلی باشد.
مانند گنگ که اکتفاء بافعال و زمان قرائت میکند یعنی
بقدر حمد و سوره بایستد و بقدر ذکر رکوع و سجود خم بودن را
و سجده را طول دهد و نشستن را نیز بقدر تحیات و تشهد
و سلام و نیز نظر بخط قرآن برایهمه عبادتست که باید هر روز
وِرد خود سازد بویژه شخص بی‌سواد و گنگ
و از کثرت اهتمام پیغمبر بترویج قرآن دانسته میشود
که امور دین اسلام تماماً در قرآن بیان شده و چیزی نیست
که مسلمان در آن محتاج بغیر قرآن باشد.
پس باید حدیث پیغمبر و امام مخالف قرآن نباشد و بمنزلهٔ
شرح و تفسیر قرآن باشد. و عجب آنکه عوام شیعه عکس
اینرا معتقدند و میگویند در زیر لب نه آشکار که "اگر آیه بر خلاف اخبار
ائمه بود باید آنرا تأویل نمود و متابعت ظاهر آنرا نمود."
(اول و آخر قرآن زچه با آمد و سین یعنی اندر ره دین رهبر ما قرآن بس)
و میان اهل دین در سنخ دین اختلافست. اکثر آنها دین را
از

بودن دین از ناحیهٔ عقل

از سنخ عقل و عدل و قانون میدانند. و لازمهٔ اثبات
لزوم نوع دین در میان بشر نیز همین است.
و اقل که عرفای هر دین باشند آنهم نه همهٔ عرفا از سنخ عشق و وصل
میدانند. و قول اول را قشری و جامد و ظاهری مینامند.
و هر جا زاهد بعنوان مذمت گویند مرادشان آنستکه دین را فقط قانون
بداند. و محققین از عرفاء که اقل قلیلند دین را قانون میدانند
اما نه فقط بلکه برای دین دو جنبه قائلند عموم و خصوص. مراد بعموم آنچه
باید برملا بهمه گفته شود و وقت قدرت اجبار بر عمل باید کرد.
و مورد امر بمعروف و نهی از منکر همین عموم است.
و مراد بخصوص آنچه احیاناً برای بعض مؤمنین پیدا شود بسبب اثر
با عشاق یا ورود غمهای طاقت فرسا و یا بدون سبب ظاهری.
پس آنانکه دین را از سنخ عقل دانند گویند "همهٔ احکام عقل
و قانون در قرآن ذکر شده. و هر که قانونی بر خلاف قرآن بیاورد
بر آن مدعی باشد کاذبست"
و آنانکه از سنخ عشق دانند گویند "بیانات قرآن همه آداب و رسوم عشق است
و حکایاتش قصه‌های عاشقان. و هر که بغیر طریقهٔ قرآن عشق ورزد

بودنِ عقل و عشق در قرآن

فاسقست نه عاشق ورُوحِ عشق از او ابا دارد آید و در دل او
در نمیآید » وچون دقیق شویم ببینیم بنا پر از عشق است و چیزی
جز عشق وجود ندارد و عقل یکی از گماشتگانِ عشق است
برای قهرمانی و دربانی و بیگانه رانی — اما چون بنظرِ جلی سطحی
نگریم ببینیم که دینِ موسی پر از عقل و خالی از عشق است —
و توریة کتاب تاریخی و قانونیست — و دینِ عیسیٰ پر از
عشق است و انجیل پر از کرشمه‌های معشوقانه است
و دینِ محمد جامع هر دو است یا بطورِ ترکیب و یا بطورِ اندماج و یا
بطورِ تقسیم یعنی بعض احکامش عقل و بعضی عشق — و یا بطورِ ظاهر
و باطن و سِر و علن یعنی در هر حکمی سرِ عشق پنهانست —
و سراپای قرآن و دینِ اسلام مصداق این آیه از قرآنست —
فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ
و از این است که قرآن سیدالکتب السماویه است و اسلام خاتم
ادیانست و کوی عقل و عشق است و هم مسجد و هم میکده هم بت
و هم بت شکن است — پس بشر دیگر باقی ندارد تا از غیرِ
قرآن بجوید — كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَا
و در تفسیر سزاست تقدیم تفسیر استعاذه با اَلَکه اعوذ بالله در اول قرآن نیست
همانا از آنستکه هر که خواهد آیه بخواند اول باید اعوذ بالله گوید تا زبانش
در حکم

[illegible]

مقدمه در اقسام استعاذه

در حکم زبانِ خدا شود — اما اگر نقل کند آیه را و بگوید قال الله کذا لازم نیست
زیرا مقولِ قول کلام بنده میشود نه کلام خدا —
و بنا بر این باید نقل آیاتِ سجدهٔ واجبه موجبِ سجده بر سامع و بر خودِ ناقل
نشود — زیرا نقل غیرِ قرائتست و وجوبِ سجده بر قاری و مستمع از
قاریست و یا سامع نیز نه بر ناقل و مستمع یا سامع از ناقل — مگر آنکه اطلاق ادله
و استعاذه سه رکن دارد مستعیذ مستعاذ منه مستعاذ به و تغایر اینها
یا حقیقی است و یا اعتباری و حیثیتی — و هر یک از اینسه یا فعل است یا
صفت یا ذات — و انحاءِ استعاذه یا قولی است یا فعلی که فرار است
و یا صفتی که حال و ملکهٔ فرار است و یا ذاتی که ذاتِ ممکن استعاذه است
و علاوه بر فرار و پناه اگر غایتی هم منظور مستعیذ باشد از استعاذه
نامند و الا نفس پناه مطلوبست و استعاذهٔ صرفه است —
و از ضرب سه در سه و ۹ در ۴ و ۳۶ در ۲ حاصل میشود ۷۲ قسم استعاذه
و اگر تغایرِ حقیقی و اعتباری را هم منظور داریم (۱۴۴) قسم میشود —
و بعد از استعاذه گفتن بسم الله لازم نیست زیرا لزوم تقدیم
استعاذه بر قرائت قرآن دلیلش آیهٔ (اذا قرأتَ القرآن فاستعذ)
است و بسمله دلیلی ندارد مگر عمومات ابتداء بنام خدا در هر کاری
و آن در ضمنِ استعاذه حاصل میشود — و بسم الله تنها نیز در اول هر کار
مُغنی از استعاذه است بویژه که فعلِ مقدر را اعوذ و استعیذ بگیریم —

[illegible]

بسم الله

ویا مبتدائی از ماده عوذ مقدر دانیم که بسم خبر شر باشد —
و یا فعل مقدر ابتدا و استعین و یا فعل مشروع فیه باشد و مستعیذ باسم الله
حال باشد — ویا انکه جار و مجروری مقدر کنیم بعد از الرحمن و الرحیم
وگوئیم بسم الله الرحمن بعباده الرحیم بالمستعیذین منهم — ویا الرحمن
قبل استعاذة عباده الرحیم بعدها — والمستعیذ هو المؤمن العابد و المعوذ
هو الدین و الاستعاذة هو التدین فحال التدین استعاذة صفتیة — و اظهاره
بالقول استعاذة قولیة و بالعمل استعاذة فعلیة و ذات المؤمن استعاذة
ذاتیة — فانه دائما فار من نفسه الی ربه و هو یؤویه و یعیذه حینا بعد حین
ایواء و اعاذة اتم و اقوی من ایواء و اعاذة فلا یزال تتزاید و تشتد
من الازل الی الابد مع غیران الشعر به فی طبیعته لعنصریة و ان شعر به احیانا استهلک اختیاره و شعوره
و همین استعاذه است مراد از تسبیح در هر جا که ذکر شود با تمام اقسام ۱۴۴ —
و جمله بسم الله در بر دارد حمد را نیز مانند استعاذه زیرا همه صفات
کمالیه مندرجند در رحمن و رحیم و حمد یاد محمود است با کمالاتش —
و نیز حمد در اول هر کاری که شود در بر دارد بسم الله را زیرا ابتدا بنام خدا شده —
و قرآن نیز مبدو بحمد و بسم الله است با اینکه اولش سوره حمد است
که (۱۲) اسم دارد فاتحة الکتاب سورة النبوة سورة الحمد ام الکتاب
سبع مثانی وافیه کافیه شفاء صلوة اساس تعلیم کنز تعلیم المسئله
و هفت آیه که اولش بسم الله است که با جماع جزء اینسوره است

و سوره

آداب در خواست را در سوره حمد به بندگان آموخته با تبیان بلطف و بیان انتقال بحمد و ثنا و ذکر مهربانی خطاب و اظهار نیاز و استعانت و راه نیک و ...

اسماء سوره الحمد ۱۳

و سوره نمل نیز و در سایر سوره ها اختلافست با انکه در مصاحف نوشته شود —
و ۴ یا ۳ کلمه است با اینکه جار و مجرور را دو کلمه و فعل و ضمیر بارز را نیز
دو کلمه دانیم و اگر تاء انعمت را نیز ضمیر بارز دانیم ۱۳۰ کلمه میشود و علامت
خطاب بودن نیز احتمال میرود مانند تاء ساکنه که علامت تانیث
ضمیر مستتر است نه ضمیر مؤنث — و ۱۴۲ حرف مکتوب است —
و ملفوظ کمتر از این است و بنا بر قرائت غیر الضالین ۱۴۳ میشود —
و حمد مشتمل بر ۲۱ جنس حرفست و فاقد ۷ جنس دیگر است و باید در تفسیر
در صفحه و در غیر بسمله باید الف اسم را نوشت گرچه خوانده
نشود — و خطا میکند هر که بسمک العزیز و بسمه تعالی مینویسد
و تصدیر قرآن به بسمله و حمد ۴ اشاره دارد

۱ تعلیم عباد که در هر قول و فعل ملتفت بسبه چیز باشند
۱ ترک خودی و اعتماد بفعل که استعاذه است ۲ توجه بغیب
۳ اقرار بصدور همه خوبیها از جهت غیب که اگر اینقول و فعل مشروع فیه
خیرات از جانب خداست نه از ناحیه خود — پس در خیرات صادره
از خودشان نیز حمد خدا نمایند نه فقط از جهت توفیق و امر خدا بخوبیها
بلکه از باب آن نیز که وقوع فعل قائم بفاعل نیز بمد خلیت خداست زیرا که
نفس فاعل و آلات فعل و اراده مخلوق خدایند — پس اگر فعل خیر باشد
نسبتش بخدا بیشتر و اولی است از نسبت بفاعل زیرا اولا و بالذات

نام خدا بلفت بعض منود رکسای است بضم کاف و تبیین کوهله

هر چیزی برای خیر آفریده شده و شر مجعول ثانیاً و بالعرض است -
و اگر شر است باید بداند که حمد باطنی مخلوط بکفران نعمت خلقت شده
پس شرم و ندم رو میدهد و همین حمد خدا است -

۲ جائیکه خدا خود را حمد نموده و بنام خود ابتداء و اجراء فعل خود
کرده بندگان سزاوارترند بحمد کردن و استعانت بنام خدا جستن
و آلات فعل چه داخله چون اعضا و چه خارجه چون ادوات کارها
چون آفریده خدایند نام خدایند و کار را بمدد و توسط آنها کردن
همان استعانت بنام خدا است و بسمله فعل است و التفات باین بسمله ۷

۳ آن حمدیکه شایسته خدا است از کسی بر نمیاید پس خدا بلطف عام
از جانب بندگانش حمد خود را مینماید تا آنکه حمد بندگان همان قرائت این سوره
باشد و نقل حمد شود نه انشاء حمد چنانکه بندگان در وجود خود نیز حاکی
وجود خدایند نه منشی وجود خود و وجود منشأ همه آثار است وقتیکه اصل
منشأ محکی است آثار شر بطریق اولی محکی خواهند بود و باین معنی است قول [illegible]

۴ تطبیق کتاب تدوینی تشریعی با کتاب کبیر تکوینی که حقایق الهیه
و اسماء و صفات که مفاض بفیض اقدسند بسمله است و حقیقة الحقایق
که عقل کل است حمد است و عقول کلیه طولیه سوره ام الکتاب است
و عقول عرضیه سبع طوال است و نفوس کلیه مئین است یعنی سور صد آیه
و اجسام افلاک و فلکیات و عنصریات سور مفصله اند یعنی سوره های کوچک که مفصل
و در عالم صغیر نیز جان بسمله و عقل و دین حمد و قوای دماغیه سبع
طوال و اعضاء رئیسه مئین - و سایر اعضاء مفصل اند

حمد

و باین معنی است قول علی ع و انت الکتاب المبین [illegible] چنانکه شرح نمودیم آنرا
بما لا مزید علیه در فریده کتابیه از کنز خامس از کتاب کنوز الفرائد -
و واسطه ظهور قرآن در عالم شهود روح القدس است -
چنانکه واسطه ثبوت کتاب کبیر تکوینی نفس الرحمن و وجود مطلق است
و محل ثبوت و ظهورش عقل کل است و محل ظهور قرآن نیز محمد است که عقل کل در
معاد و قوس صعود است بنفع هوشمندان -

و از بیانات سابقه معلوم شد انحصار حمد بخدا هم بمعنی حامدیت و هم
بمعنی محمودیت زیرا ما به و علیه الحمد که کمالات اختیاریه است مختص بخدا است
و در جمله الحمد لله ۳ چیز دلالت بر حصر میکند ۱ الف و لام که برای
جنس یا استغراق است با انضمام لام لله که برای اختصاص یا ملکیت است
۲ تعلیق نسبت انتقضیه بوصف استجماع مفهوم از الله که علت
این حکم و نسبت است و چون صفت استجماع در غیر خدا نیست - و هیچ
کمالی خارج از استجماع نیست و کمالات خلقیه نیز بالواسطه کمال خدا است فقط
پس حمدی برای غیر خدا باقی نمیماند -
۳ سیاق اینجمله که در موقع اهم گفته شده اگر حصر مراد نباشد
اهم نخواهد بود زیرا مطلق محمودیت خدا نفی آنجمله بدیهیت حاجت
باخبار از آن در صدر قرآن نیست -
و عجب آنکه اول قرآن حمد است و آخرش استعاذه با آنکه ترتیب
بعکس باید باشد - همانا میخواهد بفهماند که چون حمد و کمال

حمد

منحصر بخداست پس تا آخر فضاهای وجود که بگردی پناهگاهی نیابی
جز خدا پس استعاذه هم منحصر بخداست بدلیل حصر حمد باو —
۴ — تعلیق نسبت بر ربوبیت عامه یعنی الحمد منحصر فی الله لانه
ربُّ الکلّ و الکلّ مربوبه فلو کان فیهم محمودٌ فالحمد لربّه فیرجع الیه
پس اگر حامدی غیر خدا را حمد کند با غفلت از خدا بر میگردد
حمدش بخدا بی‌قصد او زیرا حمد میافتد روی نیکیها ئیکه قائمند
بخدا — و حمد با مدح در حروف و در مقصود یکیست —
اما در مفهوم و مورد استعمال اخص مطلق است از مدح — فکل محمودٍ
ممدوحٌ ولیس کل ممدوحٍ محموداً

اما حقیقت حمد

آیا حمد قدردانی است و سنخ علم است یا کاریست در ازاء نیکیهای محمود
و سنخ فعل و عمل است — یا قبول نیکیهای محمود است و سنخ انفعال است
و یا حقیقت مطلقه ایست شامل همه اینها — و آن توجه حامد است
بسوی محمود بطور انجذاب که از مقوله انفعال باشد — و یا بطور
اثر ذاتی که از مقوله اضافه باشد — بهر حال یکنوع ربطی است
میان حامد و محمود ربط مثبت نه منفی که کفران باشد —
و غالباً این ربط مسبّب است از نیکیها ئیکه از محمود رسیده باشد
بحامد و نافع و لذت بخش او شده باشد —
و گاهی نیز بوصول نفع بحامد این ربط پیدا میشود بسبب وصول
نفع

حقیقت حمد

نفع بغیر یا محض کار نیک محمود که هیچ نفعی بغیر نداشت مانند آنکه خوب
حرف زد و درس خواند یا نماز یا خوب خرامید یا آهوانه نگریست
اما چون حامد ازین کارها لذت برد و خوش گشت باید گفت همه
حمدها بسبب لذتیست که حامد از ناحیهٔ محمود میبرد بهر شکل و درجه که باشد
و خود آن لذت انفعالست اما منشأ حالات و افعال چندی
میشود که نام آنها حمد است — و خود آن لذت را نیز مجازاً میتوان
حمد نامید — و آن فعل محمود که لذت بخش این حامد شده کمال محمود
و مایهٔ حمد و متعلق حمد است — اما همانرا نیز مجازاً میتوان حمد
نامید و گفت که فلانی خیلی حمد دارد و (الحمد لله) ازینقبیل است یعنی
هر کار لذت بخش موجب حمد مال خداست و از او و بسوی اوست
و لفظ حمد گاهی بطور (عموم مجاز) در یکمعنی اعتباری عامی استعمال
میشود که شامل همه این مفاهیم و مصادیق حقیقیه و مجازیه چه ذاتیه
چه صفتیه و چه فعلیه باشد — و میتوان (الحمد لله) را ازینقبیل قرار
داد — آنگاه حمد را تقسیم نمود بر حامدین که در هر حامدی
یک معنی حقیقی و چند معنی مجازی دارد — و این معانی نسبت بیکدیگر
اولویت و اوّلیت و شدت و ضعف دارند بطور تشکیک

اقسام حمد

پس مفهوم حمد کلّی مشکّک است و صاحب درجاتست در هر حامد
و در ممکن همان قبول وجود خاص مفاض از واجب و اتحاد دارد
با او وجود که تعیّنش با حمد ذاتیست — پس قبول آثار وجودیه مفاضه متوالی
و تجدد حمد آثاری منبسط است و مستمر بنحو تجدد و مدققین
الحمد ذاتی را نیز بنحو تجدد میدانند بنا بر حرکت جوهریه
و یکی از آثار وجودیه مفاضه بر خصوص بشر قوهٔ اختیار است که بعد از
مدتی بر او افاضه میشود و قبول این قوه جزو حمد آثاریست —
و حمد ذاتی و آثاری هردو قهری و تکوینی است —
و پس از اختیار هر حمدی از بشر سر زند چه صفتی و چه فعلی حمد اختیاریست
و یکی از کمالات بشر است که مایهٔ حمد او است و میتوان او را حمد نمود
بر اینکه حامد خدا است باختیار — و بر حمد ذاتی و آثاری حمد نمیتوان
نمود اما مدح میشود کرد هر ممکنی را باینکه ذاتاً و آثاراً حامد خدا است
و قابل فیض است — زیرا در قیام حمد بحامد شرط اختیار نیست بلکه
در متعلّق حمد شرط اختیار است — پس ممکن مضطر حامد هست
اما محمود نیست بلکه ممدوح است بحمد اضطراریش
و ممکن مختار دو گونه فیض باو میرسد از خدا یکی آنکه در قبولش مختار است
پس گاهی رد میکند و نمی پذیرد و کافر میشود نه حامد — و گاهی میپذیرد

بانواع

اقسام حمد

بانواع پذیرائی ناقص و کامل قوی و ضعیف (یا یحیی خذ الکتاب
بقوّة) پس حامد اختیاری منقسم بدرجات حمد و برای حمد محمود هم میشود
و یکی آنکه در قبولش مضطر است و البته می پذیرد مانند فیض و اثر جسمی
و علوم لدنّیه و کشف و الهام — پس حامد اضطراریست بحمد آثاری
و برای حمد محمود نمیشود اما ممدوح میشود —
و چونکه بشر مورد همه فیوض قهریه و اختیاریه مفاضه از خدا است
که نحوهٔ فیضی نیست که ببشر نرسد پس بشر انحاء حمد ها را
باختیار و اضطرار خواهد داشت و فاقد هیچ درجهٔ از حمد نخواهد بود
و چنانکه خدا مستجمع کمالات و محامد است — انسان نیز مستجمع حمد
ها است زیرا همه انکمالات و عطایای خدا بانسان میرسد و انسان
می پذیرد و حامد میشود بحمد اضطراری و اختیاری پس اداء حق شکر
میکند بعبادات و حامد میشود بحمد اختیاری
و این یک تفسیر رب العالمین است که مراد از عالمین انسان باشد
و در اینجا نکته ایست که بر هیچیک از عوالم وجود عالمین اطلاق نمیشود
مگر بر هیئة مجتمعهٔ آنها اما بر انسان تنها عالمین اطلاق میشود
بطور حقیقت برای جامعیتش بنحویکه هر عالمی مفصلاً و مستقلاً
در او نمایانست نه بطور اندماج و اجمال — اما باید بنظر دقیق

حمدِ انسانی

در او نگریست تا هر عالم را مشروح و مستقل در او دید و او را ظرف
و نشأهٔ آنها دید مانندِ ظرف بودنِ خدا برای موجودات
خیام (صانع بجهان که همه همچون ظرفیست آبیست بمعنی و بصورت برفیست)
و نظرهای سطحیّهٔ حکماء انسانرا دارای نمونهٔ عوالم میبینند نه دارای
خودِ عوالم بحقایقها — پس همین جمعیّتِ عالمینِ انسانست که در
ایّاک نعبد و نستعین خود را نشان میدهد و در اهدنا نیز و در علیهم
نیز — و غیرِ المغضوب صفتِ موضحهٔ الجمع است نه مخصّصه — یعنی انسان جامع
هرگز مغضوب و گمراه نمیشود — و غضب و ضلال مفهوم بی‌مصداق‌اند —
پس سورهٔ حمد که خلاصهٔ قرآنست همه تجلیلِ انسانست —
بویژه رب العالمین با این بیان — و آنچه مفسّرین دربارهٔ حمد گفته‌اند
آنستکه حمدِ خدا نسبت بصفاتِ ثبوتیّه است و تسبیح نسبت بصفات سلبیّه
پس حمد و تسبیح با هم تقابلِ نفی و اثبات دارند — اما ببیانی
عینِ یکدیگر خواهند شد — و آن بیان اینستکه همه کمالاتِ ثبوتیّه
راجعند به احاطهٔ ذاتیّهٔ حقیقت وجود (خدا) بر همه مراتبِ وجود بی
تفاوت — و همه صفات سلبیّه راجعند بسلب حدود از
حقیقت وجود (خدا) یعنی حدّ و تمام شدن برای خدا نیست
و احاطه همان لاحدّیست — پس حمد راجعست بآنچه تسبیح
بآن راجعست و بالعکس فسبحان الّذی لا یحمد الّا الله

عمله کامل اضافه شود

حمد با تسبیح

بتسبیحه و لله یسبّح الله بحمده — و سبحان ربّی الاعلی من ان یسبّح
بغیر الحمد فهو مسبّح بحمده — و سبحان ربّی العظیم و انا مشغول بحمده —
هر حامدی مسبّحست و هر مسبّحی حامد — و در قرآن تسبیح مقترناً
بحمد غالباً ذکر شده — برای تنبیه بندگان بآنکه شما خدا را
تسبیح باید بکنید که تسبیح شما هم حمد است و هم تسبیح — گمان نکنید که
باید از تسبیح فارغ شوید و حمدی از سرِ نو کنید — بلکه تسبیح شما
دارای دو عنوانِ راجع بیکدیگر است — یک عنوان سلب السّلب و نفی النّفی
دیگر ایجاب و اثبات — و بدیهیستکه نفی النّفی همان اثبات و سلب
السّلب همان ایجابست — پس شما بندگان بیکصفت دارای
دو عنوانید و در یکحالت دارای دو عبادت بزرگ —
و نیز بر هر دو عنوان بیکجا لید — و بر هر دو حال بیکعنوان —
و این مطلب ناظر است به صرفِ توحید که در خدای یگانه
نمیتوان دو عنوانِ سلب و ایجاب فرض نمود — گرچه اینهر دو
عنوان موهومند باز غیرت و مبالغهٔ در توحید ابا دارد از اندو
و آنها را بیکعنوان سلب السّلب در میآورد و نام ترا تسبیح
متضمّنِ حمد میگذارد — و یا بعنوان احاطهٔ ذاتیّه بهمه حدود در
میآورد و نام ترا حمدِ مستلزم تسبیح میگذارد —
پس ما وقتیکه آنذات یگانه را بصفت احاطه بشناسیم همان بصفت

حمد و تسبیح

تنزّه از حدود و مراتب شناخته ایم و همه نقایص از حدود است بلکه
حدّ نقیصه و نقیصه حدّ است یعنی تمام شدن وجود —
و اگر به تنزّه از عیوب بشناسیم بهمان صفت احاطهٔ تامه شناخته ایم
زیرا بی عیب مطلق محیط بر همه است
و باصطلاح علم کلام معرفهٔ الٰهیه بصفات ثبوتیه را تشبیه نامند زیرا باید
بوسیلهٔ تنظیر و تمثیل بخلق برای خدا علم و سمع و بصر و لطف و رضا
فرض نمود — و معرفهٔ الٰهیه بصفات سلبیه را تنزیه نامند —
پس در آن وادی گوئیم که تشبیه عین تنزیه است و بالعکس
و اهل تشبیه و تنزیه تفوّق بر یکدیگر ندارند — و تمایز هم از هم ندارند

الرحمن الرحیم

سرّ تکرار این دو اسم مبارک با قرب بسمله هر چه گفته شود مقرون بدلیل
اقناعی است جز آنکه همین راشاهد جزء نبودن بسمله از اینسوره بگیریم
چارهٔ حقیقی نداریم — بیان تربیت عالمین که خدا خود را بآن ستوده این
اسم مبارکست دو لطفی عام و خاص و یک قهری برای تهدید که نوعی
از تربیت است اگرچه قصد اجراء وعید نباشد زیرا خلف وعد
قبیح است نه خلف وعید بلکه آن حسن است و توان گفت که اجراء
وعید از کریم رحیم قبیح است و فقط نفس تهدید مطلوب است برای تربیت
پس تهدید حسن موضوعی دارد نه حسن طریقی — امّا وعد حسن
موضوعی و طریقی و لذا تخلّفش قبیح است
هر دو دارد
مالک

مالکِ یومِ الدّین

الّلقاء در جانب قهر بهمین اندازه که وعد و وعید را در بر دارد
هم لطف است هم عدل است و هم تهدید — امّا چون بیشتر
گنه کارند و در یوم الدّین محکوم بعذابند لذا این کلمه تهدید و قهر
شمرده میشود و اضافهٔ مالک بیوم یا اضافه بسوی مفعول است
و یا اضافه بظرف و مفعول مالک باطلاق واگذار شده که احتمال عموم
دارد یعنی مالک الاشیاء فی یوم الدّین برای آنکه آنروز بر همه ظاهر میشود مالک
بودن خدا همه چیز را و انحصار مالکیت حقیقیه براو تعالی
و اگر ملِک بمعنی شاه باشد اضافه بظرف است فقط یعنی شاهِ همه کس
و همه ممالک وجود در یوم الدّین برای ظهور بر همه در آنروز که شاه مطاع جز خدا
نبوده و حکم منحصر بخدا است — و یوم عهد ظهور سلطنت دائمه است نه
عهد حدوث سلطنت — و مادّهٔ م ل ک بهفت معنی آمده در تحت معنی جامع زمامداری و تسلط
و یوم در لغت عرب بهفت معنی میآید و باید بقرینه معیّن شود
اوّل جنگ بزرگ و ایّام العرب یعنی جنگهای بزرگی که عرب با هم نموده اند
و اگر بتعیین جنگ را بخواهند یوم را اضافه بمکان جنگ مینمایند و یا بسبب
حدوث جنگ — مثلاً یوم الدّار جنگیست که در خانهٔ عثمان روز کشته شدن
او واقع شد — و یوم الفتح جنگیست که برای فتح مکّه واقع شد —
و گویند (یومٌ بیوم) یعنی حرب بحرب — و پیش از اسلام (۱۳۴)
جنگ بزرگ در عرب رو داد — و بعد از اسلام ۹۹ جنگ تا خلافت
بنی عباس رو داد
دوم حادثهٔ بزرگ گویند (یومٌ لکَ یومٌ ...)

مالکُ الملک یعنی مسلط بر هر چیزی که تسلط پذیر است
اوّل قدرت نحو لا یملکون لانفسهم نفعاً و لا ضرّاً ای لا یقدرون علی جلب نفعهم و لا علی دفع ضررهم ...

مالک یوم الدین

علیک) یعنی هر کسی را دو نوع حادثه است اقبال و ادبار و یوم عظیم ای حادثهٔ عظیمه
سوم نعمت و این وقتی است که اضافه شود بسوی منعم مانند
ایام الله در قرآن که در قاموس تفسیر بنعم الله شده و یا بسوی
منعَم و یا بسوی جنس نعمت که اضافهٔ بیانیه باشد
چهارم عهد و عصر و دورهٔ هستی شخص یا صفت و واقعهٔ ایام نوروز
ایام کیان گویند ایام سابق بهتر از ایام ما بوده روزها رو به بدیست
اَدامَ اللهُ اَیّامَ المَعالی وذلِکَ اَن یَدُومَ لَکَ البَقاءُ
ایام وباء ایام الخصب ایام صحت ایام مرض ایام شباب
و همه اینها بمعنی عهد است یعنی مطلق زمان بدون تعیین اندازهٔ
آن و خصوصیات آن مگر وقوع مضاف الیه در آن بطوریکه نام بردن
زمان مقدمهٔ نام بردن المضاف الیه است و مقصود اصلی همانست
و غرض متعلق بذکر زمان نیست مگر آنکه ظرفیت زمان بهانهٔ
یاد آن شود
پنجم مرتبه و نشأه و عالم و سنخ وجود و نحوهٔ وجود و ایام الله
با این معنی مناسبتر از نعم الله است بمذاق عرفا و صاحب قاموس
چون در خط عرفان نبود تفسیر به نعم الله نمود
و عرفا شش روز آفرینش را بمعنی شش مرتبه میگیرند یعنی آسمان

و زمین

۷ معانی یوم

و زمین که مراد همه مراتب وجود و ممکنات است در شش مرتبه قرار یافته و منقسم
بشش قسمت اند و اگر وجود مطلق و حقیقة الحقائق را هم عالمی جدا
قرار دهند هفت عالم میشود — و گاهی بملاحظاتی پنج عالم و گاهی ۴
و گاهی ۳ و گاهی ۲ و گاهی یک قرار میدهند — و گویند مراتب وجود
۵ حضرت است — یا ۴ رکن عرش الرحمن است — یا مشکوة و مصباح
و زجاجه است — کلُّ شیءٍ فهو مُثلَّثُ الکیانِ مُربَّعُ الکیفیة
یا غیب و شهود و خلق و امر است — یا یک انسان بزرگ است —
و بهر حال این اقسام همه مراتب وجودند که جزئیات آنها غیر محصور
و کلیات آنها که حاوی همه آنها باشد ۷ یا ۶ یا ۵ یا ۴ یا ۳
یا ۲ یا یک است — و حقیقت وجود غیر اینهاست او را عالم و مرتبه
نباید گفت — بینام و نشان و برانگیزانندهٔ غبار همه نشانه‌هاست
(شیءٌ لا کالاشیاء) (ولا یُخبَرُ عنه ولا به) لم یلد و لم یولد
ششم زمانی خاص محدود مقابل هفته و ماه و سال که از طلوع خور
تا طلوع دیگر شمس باشد و تقریباً ۲۴ ساعت است یعنی اهل کرهٔ ما
آنرا تقسیم به ۲۴ مینمایند برای تحدید کارهای خودشان —
و مقرند که تطابق تام حقیقی ندارد — اما تفاوتش هم محسوس
نیست — و تقسیم روزها هفته و ماه و سال نیز برای تحدید کارهاست

۷ معانی یوم

و تقریبی است نه تحقیقی اگرچه ماه و سال شمسی حقیقی باشد —
چنانکه تقسیم ساعت به دقیقه و ثانیه تا عاشره و کمتر نیز تقریبی است
و مدارک بشریه گرچه صاحب دقائق علوم ریاضیه باشند باز عاجزند
از ضبط زمان — بلکه عاجزند از ادراک وجود زمان که چیست —
و لذا محققین منکر وجود حقیقی زمانند محض توهم و فرض میدانند
و بشر محتاجند باین فرض برای تنظیم امورشان —
و نگارنده در ۸ فریدهٔ متوالیه از کنز خامس کتاب کنوز الفوائد
شرح وقت را نموده — و منتهی بعدم ثبوت وجود مستقل وقت شده [illegible]
هفتم مقابل شب که عرب (نهار) گوید و فرانسه (ژور) و ترک (گوندوز)
و بریطانی دی مقابل نیت و روسی دن مقابل نوچ
و آن قسمت روشن هوا است و قدر متیقن میانهٔ طلوع و غروب خورشید است
و آیا روشنائی بین الطلوعین مصطلح اسلام و بین الغروبین مصطلح اسلام
هم جزء روز است یا نه — معروف تفصیل است که جزئیت بین الطلوعین
و خروج بین الغروبین است بشهادة وجوب صوم در روز و افطار در
غروب — ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ و نماز مغرب از نمازهای
شب شمرده میشود —
و کسی میندارد که این معنی محدود به ۱۲ ساعت معوج است زیرا لازم
آید جواز تعبیر به دو روز از ۲۴ ساعت و در هیچ زبانی چنین تعبیر نمیشود —

و بوی

۷ معانی یوم

و بفرس قدیم (هنگام) بمعنی نصف حقیقی ۲۴ ساعت است و آن اعم است
از روز بمعنی روشنائی و در قزوین اکنون هم لفظ (هنگام) شیوع
دارد بمعنی ۱۲ ساعت اعم از روز و شب — و معلوم نیست که در زبانهای دیگر غیر فرس [illegible]
و مناسب اینجا معنی سیم و پنجم است و اضافهٔ یوم به دین میشود لامیّه
و بیانیه باشد هر یک از جهتی صحیح است — و معنی دوم که ۵ دنه باشد
هم احتمال بعید دارد — و ابعد از آن احتمال معنی جنگ است که اشاره
بجهاد اکبر (جهاد نفس) باشد زیرا دین ضد هوای نفس است —
و در وجود شخص متدین دو حاکم است (دلخواه و دین) و همواره باهم
بجنگند تا آخر یکی غالب و آندیگر معدوم گردد — چنانکه قبل از قبول دین
دلخواه موجود و دین معدوم است و هیچ جنگی نیست مگر میان دلخواهها
و یا میان دلخواه و عقل و وجدان — و یا میان دلخواه و مانع خارجی
شخصی و یا مانع ورسم سیاسی — و یا میان دلخواه و ریاست — و همانکه
و مالک بودن خدا جهاد نفس را (اینجنگ را) بقرار دادن دین و فرستادن
انبیا و کتب آسمانی است — ۲ و یا به افروختن و تشجیع هر دو طرف جنگ
—۳— و یا بانکه خاتمهٔ این جنگ بنفع خدا و برفتن بسوی خدا خواهد شد
—۴— و یا بانکه آداب اینجنگ را خدا داند و بس —۵— و یا بانکه میل
باطنی در اینجنگ ضرور و ناهنجت و بس به هر طرف که باشد ۶ و یا

[illegible]

معانی مالکیت خدا

بانکه طرفدار دین خداست و بسر و مالک جنگ ست از خصوص یکطرف
و طرف دلخواه بر خلاف خداست بکلی — چنانکه عموم متدینین پندارند
و دیگر انکه طرفدارش خداست بدین صوری خود دانند — و همه
ادیان دیگر را دلخواه شمارند نه خداخواه — و نام دین بر انها نهند —
و این هفت معنی مذکور موردِ استعمال لفظ یوم است در لغت عرب
و در اصطلاح نجوم و عرفا — نه انکه همه موضوع له لغوی لفظ یوم باشند
تا انکه لفظ یوم مشترک لفظی باشد میان این ۷ معنی و میانه و دوام
معامله روز بروز

معانیِ دین

برای مادهٔ د ی ن در قاموس ۳۶ معنی آورده — و از الجمله
برای خصوص دین بکسر ۲۸ معنی گفته که ۱۱ معنی مناسب دین
اصطلاحی ست — و در فرس قدیم هم دین بهمین معنی مذهب استعمال
بوده و گاهی دینا با الف گفته میشده —
و صاحب قاموس اسلام را یکمعنی دین شمرده گویا نظر بایهٔ ان الدین
عند الله الاسلام داشته — اما آن معارض ست بایه و من یبتغ
غیر الاسلام دینا — و اضافهٔ دین به اسلام از باب اضافهٔ عام بخاص
مانند یوم الاحد — و معلوم نیست که مسلمین اصطلاح کرده باشند
لفظ دین را بخصوص اسلام که ادیان دیگر را دین ننامند —
بلکه بقیدِ صحت منحصر باسلام میدانند — و این حال هر متدین است
که صحت را و فائدهٔ آخرت را منحصر بدین خود میدانند —
سوم انکه

۳۶
معانی دین

سوم انکه اطلاق لفظ دین را منحصر بدین خود دانند —
و لفظ دین از الفاظ اضداد است که چند معنی ضد دارد طاعت و
معصیت قرض دادن و قرض کردن و شاه و حاکم و رعیت و جزاء
خیر و جزاء شر و عادت خوب و عادت بد و ذلت و عزت و اکراه
و قبول چیزی باختیار و رغبت — پس هفت جفت معنای ضد دارد —
و در الفاظ اضداد لفظی که بیشتر از هفت جفت معنای ضد داشته
باشد معلوم نیست — و در مثل (انا ابن مدینیها) بمعنی علم هم آمده
زیرا در قاموس گوید ای انا عالم بها و این زائد بر ع۳۰ معنی است
و حدیث (کان محمد ص علی دین قومه) را بمعنی توحید گرفته و قوم را تعبیر از
ابراهیم و ذریه اش دانسته و میگوید از دین ابراهیم حج و نکاح و بیع در
میان عرب منتشر و معمول بود اما توحید مبدل باتخاذ اصنام شده بود
و فقط محمد ص توحید را داشت — و دِینة یعنی مِلکة و مدین چو مبیع مملوک و مدینه

کثیر و مدینة یعنی شهر از آنجهت است که مِلکِ شاه و رعیت است یعنی شهر
نشینان مالکِ مساکنِ خود هستند بخلافِ صحرانشینان که مالک
نیستند و فقط حقِ ارتفاق دارند — و تمدن یعنی تملک مسکن

و لفظ یوم الدین از اسمهای ۷۷ گانهٔ قیامت است و با اغلب معانی
لغویه میتوان بتاویل مناسب ساخت اما جزاء و حساب و ذلت
و قهر و توحید و ملک صریح المناسبة اند چنانکه یوم الجزاء و یوم الحساب
نیز اسم قیامت — و انروز گفته میشود لمن الملک
و مالکیت خدا روز قیامت را با مثل مالکیت سایر اشیاء است و یا برای
انحصار علم بانروز و قدرت بر اقامهٔ انروز و حکم در انروز بخداست
و این هر سه امر مهمی هستند و یا برای ظهور خداست در

معانی مالکیت خدا

قیامت برای همه نفوس زیادتر از ظهور برهانی و عیانی که در دنیا
برای همه یا برای بعض بود — و یا ظهور مالک بودن خدا همه مراتب
وجود را همیشه در آن روز پس آن روز ظرف ظهور مالکیت است نه ظرف
خود مالکیت — و اضافه اشعار بحصر مالکیت یوم الدین بخدا
دارد زیرا اگر غیر خدا نیز مالک آن روز باشد تهدید تام و تعظیم
کامل حاصل نمیشود بلکه توصیف بطور اطلاق هم زشت خواهد
بود با آنکه در سیاق حمد واقع شده باید علت انحصار حمد باشد
بخدا — پس معنی باید این باشد که لا ربّ للعالمین و لا راحم
و لا مالک سوی الله فالحمد له فقط لا لسواه
و مالک نسبت بالف سه حال دارد هر سه صحیح است در قرائت
۱ اثبات الف یا همزهٔ ساکنه (مَئلِک)
۲ اماله یعنی میل دادن فتحهٔ میم بسوی الف که بوی الف را بدهد
نه صریح و اندک مدّی پیدا شود ۳ حذف الف که بمعنی
سلطان شود و در فرس پهلوی نیز ملک بمعنی شاه بوده که شاه
ایران را در سکّه نقره ملکان ملکا مینوشتند
و اگر شاه ایران ماوراء النهر (توران) را نیز مالک مستقل میشد
در سکهٔ نقره که منحصر با ایران و ایران منحصر به آن بود مینوشتند
(ملکان ملکا ایران مینو چتری آیران) و در همه ممالک سکه نقره

یکسان

یکسان رواج بود یعنی بقیمت داخلهٔ ایران و سکه هم قیمت داشت
نه آنکه تنها قیمت نقره باشد چنانکه حالا است —
و امید است که عنقریب باز ایران بعظمت و شکوه سابق و آبادتر
از سابق گردد

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

تا کنون تعبیر از خدا باسم ظاهر بود که در حکم غائب است و ممکن بود که کلام
خود خدا باشد که خود را ستوده و یا آنکه خدا از زبان بنده حکایت نموده باشد
و یا او را امر و ارشاد فرموده که اینگونه حمد کن مرا —
و حالا تعبیر از خدا بضمیر مخاطب شده که یقیناً کلام عبد است —
و این انتقال از غیبت بخطاب اشاره بآنستکه باید عبد در ضمن تلفظ به
این اسماء الله متدرّجا ترقّی کند از غیبت بخطاب و از غفلت بحضور
و الفاظ چنان از قلبش بر زبان آمده باشد که دوباره از زبان بقلبش
سرایت کند — و حال قلب او را تغییر دهد از یاد بدیدن پس حاضر
در قلب را بزبان خطاب کند —
و جای نَعْبُدُکَ و نَسْتَعِینُکَ بود — تبدیل شد ضمیر متصل بمنفصل
هم برای تعظیم حق که زیادةُ اللفظ تدلّ علی زیادةِ المعنی —
و هم برای آنکه تواند مقدم بر عامل خود گردد و افادهٔ حصر نماید
عبادت را در معبود و استعانت را در مستعان — و وصل استعانت

عبادت

بعبادت برای اینستکه در همین عبادت نیز که وظیفهٔ بندهٔ مختار است
مانند سایر امور خارجهٔ از اختیار محتاج باستعانت است —
و میان عبادت که مصدر اصلی است با عبدیت و عبودیت
که بسبب یاء نسبت و تاء مصدریه معنی مصدری میدهند اندک
فرقی هست که عبادت فعل است و عبدیت و عبودیت صفت و ملکه
و دوم اقوی از اول است — و ریشهٔ عبودیت قبول تکوینی
بنده است فیض خدا را از هر قبیل و فعل عبادت بمنزلهٔ اقرار
و اظهار استفاضهٔ خود و فیاضیت خدا است —

یعنی عبودیت از عبدیت یا صفت از فعل منته

و حصر عبادت بخدا مساوق و مستلزم است بحصر حمد بخدا —
یعنی جز تو معبودی نیست — زیرا که جز تو محمودی نیست
ضمیر متکلم مع الغیر در نعبد و نستعین که بمنزلهٔ جمع است
اشاره است بجمعیت باطنیهٔ انسان که دارای نمونهٔ همه
موجودات است — پس انسان مصلی یا قاری میگوید بزبان جمعیت
از جانب همهٔ ممکنات: که ما قبولداریم فیوض مفاضهٔ از
حضرت را و جز تو فیاض معتقد نیستیم
و در این ضمن منحصر کرده عابدیت را بانسان مانند
معبودیت بخدا — چنانکه جز خدا معبود و فیاضی نیست
جز انسان عابدی و قابل فیض نیست — هر فیض بهر موجودی

افاضه

افاضه شود باید انسان آنرا قبول کند و با موجود بتوسط
انسان برسد — و اگر انسان نبود هیچ چیز قبول فیض
نمیتوانست نماید — پس هیچ چیز نمیبود — و در عبادت نیز
اگر انسان نبود خدا عبادت کرده نمیشد — زیرا ریشهٔ
عبادت همان قبول فیض است —
پس خدا با انسان فیاض بلاواسطه است از هر فیض — و بغیر
انسان فیاض بواسطه است — و مستفیض قابل بلاواسطه انسانست
چه فیض خاص خودش را و چه فیض عام غیر خود را — و غیر انسان
مستفیض و قابل بواسطه است و عابد بواسطه است — یعنی عبادت
آنها را انسان میکند — و نعبد همین است که انسان میگوید عبادت
من عبادت همه است — و استعانت من (یعنی خواهش فیض)
استعانت همه است — پس انسان هم مستفیض است و هم
مجرا و معبر فیوض غیر خود است و هم قابل و عابد است و هم
معبر و مصعد و معراج همه قبولها و عبادتها است —
(و غیر او جز عنوان استفاضه و قبول و عبادت انهم بواسطه
انسان دیگر عنوانی ندارد) — و یکی جمعیت انسان
اینستکه جامع همه عنوانها است و عنوان غیر او نیز ملحق باو

علّه
بین دو قوس صفحه ۱۵ و ۱۶
اسقاط شود

نعبد و نستعین

و جمع در او میشوند - مانند دریا که هم خود معدن آبست
وهم آبهای رودها بان میریزند و در آنجا باهم میآمیزند
واگر دریا نبود آمیزش آبهای رودها باهم نمیشد -
(و غیر انسان قابل طرف شدن با خدا نیست نه در عطاء
فیض و نه در عبادت که قبول فیض است) بین دو قوس سطر ۴ و ۵ ساقط شود
و نیز حصر محمودیت و معبودیت بخدا منحصر بانسان است
و غیر او ملتفت باین دو انحصار و قابل دعوی این دو حصر
که توحید عبادت و توحید کمال است نیست - زیرا غیر او
چشم خدابینی که غیر خدا را نه بیند ندارد - پس غیر او هم محمود
متعدد می بیند و هم معبود - و در واقع هم انسان
نسبت بغیر خود محمودِ مضاف است که واسطهٔ فیض است -
پس در سوره فاتحه نیکو بیان شده عظمت و جامعیت
انسان که فاتحة الکتاب وجود است - و این تطبیق
فاتحهٔ تدوینی با فاتحهٔ تکوینی است - ولذا در هر نمازی
واجبست خواندن فاتحه وجوب عینی نه تخییری چنانکه
در سورهٔ بعد از فاتحه است باعتقاد شیعه که خواندن
سوره کامله را در نماز واجب بعد از فاتحه واجب میدانند -
و چنانکه در آیهٔ بعد از فاتحه است باعتقاد اهل سنت
که

نعبد و نستعین

که در نماز واجب پس از فاتحه خواندن یک آیه را کافی میدانند
اگرچه کوچکترین آیه باشد که (مُدهامّتان) است -
و در نماز مستحب باجماع شیعه و سنی شرط نیست خواندن
بعد از فاتحه نه سوره کامله و نه آیه -
واگر در نمازی فاتحه را نخواند نماز نخواهد بود اگرچه همه قرآن را
بخواند - و معنای (لاصلوة الا بفاتحة الکتاب) اینست
که جنس و عنوان نماز تحقق و وجود خارجی نمییابد مگر بخواندن
فاتحه خواه نماز واجب خواه مندوب -
واگر فرضا غیر انسان نماز بخواند و فاتحه بخواند حق گفتنِ
نعبد و نستعین ندارد باید اَعبُدُ و استعین گوید -
زیرا صورت جمعیت و مقام جمع الجمعی منحصر بانسانست
و غیر او از یکدیگر جدا و متفرّق‌اند و باهم اتحاد ندارند -
نه آنکه هر صورت نوعیه ذاتاً اِبا از اتحاد داشته باشد - زیرا
همه صُوَر و تعیّنات که در غیر انسان متفرّق و از هم دورند
اگر بمرتبهٔ انسانی برسند چنان متحد و جمع شوند که گویا یکصورتند
اما رسیدن بمرتبهٔ انسانی نه بترقّی خود آن صورتست که
بتوانند برسند - بلکه بجذابیت انسانست که بقوهٔ

اهدنا

صورت نوعیهٔ جمعیهٔ خود میتواند همه انصور را بخود کشیده
از تفرقه برهاند و داخل بهشتِ جمعیتِ خود گرداند
پس غیر انسان مدّعیِ جمعیت نمیتواند بشود - وادعای
جمعیت منحصر بانسانست - واز اینجا جامعیتِ نماز
وبرتر بودنش از همه عبادات معلوم میشود - زیرا دقائقِ
مرتبهٔ جمعیت انسان در نماز پیدا میشود ودر سایر عبادات
معلوم نمیشود -
وکلمات سورهٔ فاتحه تا باینجا مدلولهای بزرگ دارد -
واز سنیقلش به بعد عنوان سوره منقلب میشود تا آخر سوره
که بآن بزرگی نیست - ولذا گویند که خدا قسمت کرده
سورهٔ فاتحه را میان خود و بندگانش -

اهدِنا

التفات از اخبار بانشاء است - تا کنون خبر میداد
از صفاتِ خدا واز عبادت واستعانتِ خود -
واکنون طلب وتذلّل ودرخواست است -
هدایت اگرچه میتوان بمعنی لغوی شامل همه افعال خدا گرفت
که رهنمائی کرده وچاره میکند ماهیت را بوجود وبکمالِ وجود

ویا

اهدِنا

ویا انحاء خاصهٔ وجود را با ماهیتهایِ مربوطه بانها وبکمالات
لائقهٔ بانها - اما در موقع دعا وخواست مراد از
هدایت خصوص فعل خدا است که در قوس صعود منضم به
افعال اختیاریهٔ انسان شود به تهییج الفعل که (توفیق)
نامند ویا به تکمیل الفعل که (قبول) نامند
وچون منضم شد هدایت خدا بفعلِ اختیاریِ انسان اورا
(مهتدی) وحال وصفتش را (اهتداء) نامند - وخودِ
الفعل را گاهی مجازاً (هدایت) واگر انضمام هدایت بفعل
اختیاری بکیفِ دوام وشدت یافت وعنوانِ (خوق العاده)
پیدا کرد وسرایت بغیر او نیز نمود - اورا (هادی) نامند
اما مضاف نه مطلق که هادی مطلق خدا است وبس - ۲
وآن غیر را (مهتدی) اما مضاف نه مطلق که اهتدا مطلق
از خدا است وبس -
ودر قوس نزول ودر مطلقِ افعال اضطراریه که تکوینیه نامند
انسان محتاج به درخواستِ هدایت نیست زیرا اختیاری
از خود ومسئولیتی ندارد - وآن افعال همه از خدا است

۲ و برای غیر است که گاهی (مهتدی) را (هادی) نامند

اهدنا

وجاری بر نفس صراط مستقیم است — واحتمال ضلال نیست
تا حاجت به درخواست هدایت افتد —
وهمانکه اختیار انسان بکار افتاد باید طلب هدایت نمود تا
اختیار او برطبق تکوین خدا بر صراط مستقیم واقع شود
وحقیقت وریشهٔ هدایت اعطاء اسباب اهتداء است
که خدا بی‌سؤال بهمه بندگان یکسان داده — ولذا اهدنا تفسیر
شده به ابقاء وادامه یعنی خدایا اسباب اهتداء را از ما
پس مگیر و مارا بعد از هدایت اضلال مکن — گرچه ما بغفلت
وسوء احوال واعمال هردم سزاوار پس گرفتن و خذلانیم
و نا در اهدنا برطبق نعبد ونستعین اشاره بجامعیت
انسانست — وبرای تتمیم تذلّل اشاره بر آنستکه خدایا
من یکنفر نه لایق خواهشم ونه سزاوار بذل کرم —
اما چون انسان جامع حقایق همه موجوداتست اگر گم شود
چنانستکه همه گم شده اند — واگر راه یابد چنانستکه همه راه
یافته اند — وسزاوار جلال تو نیست که همه گم شده راه
بازگشت بسوی تو را نیابند — پس ما همه موجودات را رهنما

تا

اهدنا

تا چنانکه از سوی تو بطریق مستقیم آمده ایم — هم بطریق مستقیم
بسوی تو برگردیم — وراه بازگشت بسبب گم شدن
دورتر از راه آمدن نشود (چونکه در خذلان وضلالت
ترس دور شدن راه است نه ترس نرسیدن بخدا زیرا
احاطهٔ ذاتیه اشراباً از عدم وصول دارد — هر متحرکی هرجا
رسد بحضرت او رسیده — زیرا جائی وچیزی غیر او نیست —
فلا یتصور الضلال عن الله لکن یتصور الضلال فی الله وبالله —
پس مقصود از طلب هدایت نجات از ضلال بالله وفی الله است که متصور
میشود نه فرار از ضلال عن الله که غیر متصور است)
پس عمده مطلوب در اهدنا راجع بقید استقامت صراط است
که وصف عنوانی صراط که استقامت است مطلوب است نه مطلق صراط
وچون خدا اسباب اهتداء را همواره برای همه آماده نموده —
وهیچگاه خالی از شان هدایت نیست — پس مطلوب دعا التفات
بدوام وعموم هدایت است نه نفس هدایت تا تعریض بعدم هدایت
واشتراطش بدعا گردد — ودر هر دعائی اینمعنی الطف معانی است
یعنی خدایا ما را آگاه کن بر آنکه تو همه را همواره هدایت کرده ومیکنی —
وکسی وجائی ووقتی خالی از هدایت تو نیست — وما بغفلت
می پنداریم که باید از تو هدایت خواست — والعلم اجمالی

اهدنا

میدانیم که هدایت تو مستمر و عام است — اینکه رفع پردهٔ غفلت
و علم تفصیلی از تو میطلبیم که خود را هیچگاه خارج از مشمولیت هدایت
ندانیم — و بصفت هدایت بر ما تجلی کنی حتی نزدیک هادیاً للکل
فی الکل الی مصالحهم و تکمیل انفسهم — و تو آن صراط مستقیم را معنی
کرد بهمین علم تفصیلی بدوام و عموم هدایت — با اینکه علم اجمالی که لازمهٔ
ایمان ماست غیر مستقیم است یعنی اِهدِنا من الاجمال الی التفصیل
و من العلم الفطری الی العلم الکسبی

و یا آنکه معنی صراط مستقیم این باشد که انواع هدایات حاصله از
هادیان بالاضافه که وسایط فیض اند — همه از جانب تو است —
و غیر تو همه محتاجند بهدایت و مهتدیند — و محتاج غنی نمیشود
و مهتدی هادی بالذات نمیگردد (أفمن یهدی الی الحق احق ان
یتّبع ام من لا یَهِدّی اِلّا اَن یُهدیٰ) فلیس الهادی الّا هو
لان غیره شأنه الاهتداء و من شأنه الاهتداءُ لیس من شأنه الهدایة
و اِن اهتدیٰ بالفعل فمن جهة اهتدائه لا یکون هادیاً
و به بیان برهانی مطلوبِ هر دعا اگر خارج از وظیفهٔ خداست —
مانندِ اغلبِ مدعوّیاتِ مردم پس دعا بلغو است و اجابت
نخواهد شد — و اگر مطلوب وظیفهٔ خدائیست خدا

ترک

اهدنا

ترک وظیفهٔ خود نمیکند تا حاجت به درخواست افتد
پس باید قصد داعی آن باشد که خدایا مرا از علم بعیان رسان
و از غفلت رهان تا ببینم که تو بیش از خواست من با من نظر داری
و وانمیگذاری —

هدایت مانند همه کمالات یا مطلق است یا مضاف
پس هدایت مطلقه آنستکه با اهتداء در یکموضوع جمع نشود
و موصوف بآن دیگر قبول هدایت نخواهد نمود زیرا غنی مطلق است
و اینهدایت محض بخداست و مراد از جملهٔ (لیس الهادی الّا هو)
هدایت مطلقه است نه مطلق هدایت —
و هدایت مضافه صفتی است که نسبت ببعضی هادی باشد
و نسبت ببعضی مهتدی — پس هدایت با اهتداء در یکموضوع
جمع میشود — و هدایت مضافه درجات بسیار و تمامی
پیدا میکند بعدد درجاتِ عوالم وجود کلاً و جزءً و بدرجات
اشخاص هر عالمی — پس عالمی که فوق همه عوالم است
هادی همه عوالم محاطهٔ خودش است — و مهتدی از عالم دیگر نیست
زیرا عالم دیگری فوق آن نیست — فقط اهتداء آن از خلاف است
و میتوان بمسامحه و تجوز هدایتش را هدایت مطلقه نامید
و عوالم متوسطه با ماقبلِ آخر هر یک مهتدیست بهدایت عالم فوق

جزء دعاء بعد از نماز سکوت است و در تفسیر (صوره) و نسطی که در جزء دوم است خواهد شد در صفحه ۴۴

اهدنا

خود و هادیست عالم مادونِ خودرا — وآخرین عالم که
طبیعتِ صرفه باشد هیچ جهت هدایت ندارد — فقط جهتِ
اهتداء دارد — زیرا پائین تر ازین عالم عالمی نیست —
پس اهتداء نیز مانند هدایت یا مطلقه است وان در آخرین عالمست
و یا مضافه وان در همه عوالم بالا است ازما قبل اخر تا اول عوالم
که حقیقت انسان باشد که گفتیم توان اورا مجازاً هادی مطلق
نامید نه مضاف — ولطف ایهٔ اهدنا انستکه
انسان با انکه اقلاً هادی مضافست خودرا درساحت ربوبیت
بصفت اهتداء فقط معرفی میکند — که گویا دراو هیچ صفتِ
غیر اهتداء نیست — چنانکه در حضرت ربوبیت مطلقه صفتی
جز هدایت مطلقه نیست — وازین جهت تمام مقابله پیدا
میشود یعنی مقابلهٔ مهتدیِ تام الاهتداء با هادیِ تام الهدایة
وصفتِ هدایتِ مضافهٔ خودرا فانی و مستهلک درجنبِ
صفتِ اهتداء خود قرار داده — وقبول را اشرف ازفعل
شمرده — واین مَعنیٰ ادبیست که بتعلیم الٰهی آموخته روزی
ده بار بکار میبرد درضمن ۵ نماز — وسرمشقِ سایرِ عوالم وجود
میشود که باید دربارگاه ربوبیتِ مطلقه هیچ دم از انانیت نزد

باانکه

اهدنا

باانکه مختاریم دم از اختیار نزنیم — وباانکه بفضلِ خدا کاملیم اظهار
کمال ننمائیم — وجز ذلت وعجز ذاتی وحاجتِ مطلقهٔ دائمهٔ از
خود ظاهر نکنیم و اِهدِنا گوئیم یعنی خدایا اگر هدایتِ شاملِ
ما و محیطِ بر ما وکفیلِ امورِ ما نشود ما هم براهِ کج خواهیم رفت
وهم مغضوب خواهیم شد وهم گمراه —
وهرچه کمال برفرض داشته باشیم ولی به اقامهٔ اَوَدِ ما وخروج از
غضبِ تو وراه یابی ما نخواهد بود —
و نادر اهدنا علامتِ آنستکه انسان علاوه برانیکه برای خود
طلبِ هدایت میکند — ازجانبِ همه موجودات بعنوان وکالت
مطلقه که انعکاسِ صفتِ خلیفة اللّهی است که برای انسان
ثابتست وازبان همه عوالم وجود وبرای همه انها طلب هدایت
میکند — که ای هادیِ مطلق بالذات انقدر هدایت برمن
افاضه فرما که ازخودم زیاد آید و واسطهٔ رسانیدن بهمه
عوالم شوم — تا بقوهٔ هدایت مطلقهٔ تو من مهتدی شوم از
تو و هادی شوم بتو — وانعکاس هدایت مفاضه درمن
ایجاد و صفتِ اهتداء وهدایت نماید "
پس اهدنا دو معنی دارد ۱ـ اِجعلنا مهتدینَ منک ۲ـ اِجعلنا هادینَ بکَ الیک)

اهدنا

واینده معنی غیر معنی مشهور است - زیرا مطلق هدایت لازم ندارد
مهتدی شدن را تا چه رسد به هادی شدن - و تخلف هم است
از اهتداء مانند تخلف وعظ از اتعاظ ممکن بلکه کثیر الوقوع است
پس اینده معنی اشاره بآنستکه خدا یا در ضمن هدایت شاملهٔ
خودت قابلیت کاملهٔ بما ده تا هدایتت تخلف از اهتداء ننماید
وما چنان اهتداء کامل یابیم که بتوانیم هادی غیر نیز شویم -
واینهدایت ما غیر را یا اثر قوت وشدت هدایت مفاضهٔ
از حضرت تو بما است - ویا اثر صدق وصحت اهتداء ما است
واینده واثر فرق دقیقی خفی باهم دارند که اگر نظر کنجکاو نباشد
مخفی میماند و هر دو اثر یکی پنداشته میشوند -
واز اینجا تقسیم دیگر معلوم میشود که هر یک از هدایت واهتداء یا بلاواسطه است
ویا بیکواسطه ویا بوسائط - وانسان مهتدی بلاواسطه است
وهادی عوالم بیکواسطه که خود انسان است وجملهٔ عوالم مجتمعةً مهتدی از خدایند بیکواسطه
واز انسانند بلاواسطه - وهرچه عوالم پائین تر میایند واسطهٔ
آنها در اهتداء زیادتر میشود ودر هدایت نمودن خودشان بیکدیگر
واسطه کمتر میشود تا عالم ماقبل آخر که هادی عالم آخر است بلاواسطه
ومهتدی از خدا بوسائط - وعالم آخر مهتدی است از خدا بوسائط
کثیره واز عالم ماقبل آخر بلاواسطه واز انسان بوسائط کمتر
از وسائط الهیه به یکی - وقوت واسطهٔ هدایت با قوهٔ

۲ وخدا هادی انسانست بلاواسطه و [illegible]

واسطه

اهدنا

واسطهٔ اهتداء فرق میکند که هدایت نزولیست واهتداء صعودی
ونزولی هرچه بیشتر میشود قوتش کمتر میگردد - وصعودی هرچه بیشتر
میشود قوی تر میگردد واثرش نیز بیشتر میشود
سزاوار است وقف بر نستعین تا همزه اهدنا ساقط نشود و کسره اش
که نشانهٔ انکسار تام خاص بانسان وشرط صحت دعا یا کمال یا اجابت
است ظاهر شود - ولفظ (اهد) که در خواست ذلیلانه است بی
فتحه که بوی سربلندی دهد ندارد - و (نا) که فتحه مشبعه دارد کلمهٔ دیگری است
واشارهٔ لطیفه دارد بآنکه پس از تعلق هدایت تو بما ما سربلند خواهیم شد
وفرط کرم تو بما اطمینان داده که دعای ما عین اجابت تو است -
وما بمجرد تلفظ (اهد) فوراً هدایت یافته سربلند شدیم -

تبصرة

سؤال - آیا میان هدایت واهتداء واسطه هست یا نه -
یعنی ممکن است کسی نه هادی غیر باشد ونه مهتدی از غیر - بلکه بالذات
عالم بوجه صلاح وکمال خود باشد وخود را بکمال خود رساند بی مدد غیر
وقوهٔ امداد وتکمیل غیر نداشته باشد مستغنی ومستکفی باشد یعنی
مغنی وکافی غیر خود نباشد -
جواب - از جهتی گوئیم که واسطه نیست زیرا واجب الوجود
هادی مطلق است (یعنی غیر مهتدی) وممکن در اهتداء بوجود خود محتاجست

اِهدِنا

بواجب و مستکفی بنفس خود نیست چه نفس ممکن شیئی نیست تا
متصف بشیئی شود — و همین ایجادِ واجب ممکن را هدایت اول است
که راهِ خروج از کتم عدم را بفضاء شهود (یعنی شهود او خود را و
غیر خود را و شهود غیر او را) باو نموده و او را ایصال بمطلوب هم کرده
و از اینجا معلوم میشود که نفس ایجاد اول درجهٔ هدایت است و موجِد
هادی و موجود مهتدی است — و ممکن که در ریشهٔ وجودش محتاج است
در حوادث و حالات و افعالش هم محتاج است بطریقِ اَولیٰ
و مصراع دیگر بنهِ اینجا که باده خورده‌ای را میتوانیم امر بالتفات باحتیاج
در فروع وجود بگیریم بدلیل احتیاج در اصل وجود که محقق است و بادهٔ
خورده شده است یعنی بدان که همه چیز خود را باید از آن بجامی و بدانی
که بادهٔ وجود خاص تو را بتو خورانید نه از خودت که هیچ بودی و
نه از غیر او که چون تو محتاجند —
و از جهتی که آیهٔ (افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا
یهدّی الا ان یهدی) اشاره بتقسیم ثلاثی دارد بوهم میافتیم که مردم
نسبت بهدایت سه قسم اند هر که قادر بر هدایت غیر خود است
درجهٔ اول را حائز است و هر که بصیر در کار خود و عاجز از هدایت
غیر است درجهٔ دوم را و هر که نه بصیر است و نه قادر درجهٔ سوم را
که اهتداء مطلق باشد — اما میتوانیم که این آیه را دلیل
بگیریم.

اهدنا

بگیریم بر نارواییِ متابعتِ ممکن الوجود مطلقاً هر که باشد و بر
انحصار متابعت بحضرت واجب الوجود و بر عدم اجتماع
هدایت و اهتداء در یک مصداق — و استفهام انکاری را
در آیه اشاره به ترتّب متابعت بدانیم بر صفت هدایت نه
بر صفت اهتداء و به تنافی میان متبوعیت و اهتداء —
و گوئیم که جملهٔ لا یهدّی الا ان یهدی مفهوم ندارد بلکه بیان صفتِ
ذاتیِ ممکن است که لا یهتدی بنفسه الی وجوده الخاص الا ان یوجد
ای فی وقت ان یوجد فیصیر مهتدیاً والمهتدی لا یکون هادیاً بوجهٍ
من الوجوه — پس مراد از من یهدی حضرت واجب تعالی است
و خلفاء الله در ضمنِ واجب تعالی هستند زیرا خلیفه از حیثِ خلافت
در حکم مستخلف عنه است نه آنکه مراد دو چیز باشد و مفهومِ
هادی دو مصداق یابد —
و مراد از من لا یهدّی عموم ماهیات ممکنه است از حیث امکان
و یا خصوص ماهیات فاقدهٔ خلافت الله — که فرمان روا در
وجود آنها حکم امکان فقط است — و حکم واجب تعالی از آنها
نمودار نشده —
و از اینجا معلوم میشود که میتوان صراط مستقیم را عبارت از اهتداء

اهدنا

بحقیقت امکانیه دانست. یعنی خدایا ما را هدایت کن بشناختن ماهیت امکانیه خودمان تا هیچگاه نه قبل از وجود و نه بعد از وجود بلندپروازی نکنیم و خود را برتر از امکان نبینیم و گمان اهتداء بنفس خود نبریم و بدانیم که ما بهیچ خیر و کمال خود مهتدی نمیشویم مگر بهدایت مطلقهٔ حضرت تو — پس اگر کسی از این ندا اثر غافل شود و پندارد که بهدایت حق بعد میتواند بچیزی از حقیر و خطیر پی برد او براه کج افتاده و از صراط مستقیم خارج شده — و اغلب بشر باین راه کج گرفتارند پس باید در همه آنات هستی خود اهدنا را ادامه دهند و غضب و ضلالترا در پند ار اختیار رد استغناء خود از هادی متجدّد آن به آن بدانند و بترسند از آنکه آنی از آنات هستی خود گرفتار این پندار گردند (خود را مبین که رستی) و احتیاج اساسی خود را که در صدر وجود است دلیل و نمایندهٔ احتیاج عام دائم متجدّد خود قرار دهند و نصب العین خود سازند و به آنی غفلت از این دلیل و مدلول خود را ضال و مغضوب دانند — و بهاره بدعا این غفلت را از خود دور کنند — و خدا از لطف عام رهنمائی بهمه بندگان نموده بتعلیم اهدنا و واجب کردن قرائت حمد در هر نماز واجب و مندوب بوجوب شرطی (لا صلوة الا بفاتحة الکتاب)

خود را سبکبار مدان زیرا که بستی منه

پس

اهدنا

پس مراد از نا در اهدنا عموم ممکنات است نه خصوص بشر یا مسلمین یعنی اهدِ کلّ مَن و ما شارکنا فی جهة الامکان و مراد از هدایت رهنمائی از کتم عدم بفضاء وجود و اخراج از تیر بر آیش است تا ارائه و ایصال هر دو تحقق یابد — و چون علّت مُبقیه غیر علت موجده است و در هر آنی باید علّت مبقیه تازه شود و فساد و فناء و مرگ عبارتند از انقطاع رشتهٔ نحوهٔ علّت مُبقیه پس این هدایت ازلیه که از مطلع فیض اسم المُبتدِءُ بالنعم قبل استحقاقها دمیده تا ابد از برای هر ممکن در نقاط کرهٔ اتحادِ وجودیه او مستمراً دور میزند بنحو تجدد — و اگر فرض انقطاع این هدایت بشود آن ممکن فوراً از صفت اهتداء ساقط میشود و معنی حقیقی اهتداء نیز معلوم شد که قبول کردن ممکن است وجود خارجی خود را چه در آن اول و چه در آنات متتالیه تا انقضاء ابد بقاء خودش — و در هیچ آنی ممکن خالی از اهتداء نیست و حضرت واجب تعالی نیز در هیچ آنی خالی از هدایت نیست و معلوم شد که صفت اهتداء دو قسم است ۱ استعداد پذیرفتن هدایت که نفس امکان است ۲ نفس پذیرفتن که وجود

اهدنا

بالفعل امکانی است — ومیتوان اول را اهتداء شأنی یا قوهٔ
اهتداء نامید و دوم را اهتداء فعلی ونفس اهتداء
وچون معلوم شد که ممکن آنی خالی از اهتداء و واجب نیز آنی خالی
از هدایت نیست پس جای اعتراض هست که حاجت بدعاء اهدنا
نیست وآن تحصیل حاصل است که قبیح است اگر بمعنی طلب حصول الحاصل
باشد ومحال است اگر بمعنی ایجاد الحاصل باشد —
وجواب این اعتراض از بیان سابق معلوم شد که مطلوب از اهدنا
تذکر شخص است این صفت دائمهٔ اهتداء خود وهدایت دائمهٔ خدا را
که نه هدایت منقطع شدنی است ونه اهتداء — وغفلت انسان
از این هدایت واهتداء واز دائم بودن آنها بمنزلهٔ انقطاع آنها است
برای همان شخص غافل نه درواقع ویا برای عموم —
پس مراد از دعاء اهدنا آنستکه چنانکه انقطاع حقیقی نیست انقطاع
حکمی هم روندهد یعنی خدایا مارا از طرق این غفلت نگهدار وآن
تذکر فطری را دائم اختیاری بدار وعلی ع فرمود که معنی اهدنا (ادم لنا
الهدایة وثبتنا علی الهدایة) است
وبنابراین هدایت خدا دو درجه دارد ۱ نفس افاضهٔ فیوض

لایقهٔ بحال ممکنات که ایجاد وابقاء وترتیب آثار خاصهٔ آنها
بر آنها است ۲ تذکر دادن انسان باین هدایت
ومتوجه ساختن او بحقیقت ونفس الامر که این تذکر منوط
بفیض وهدایت خاص علیحده است وبمحض هدایت اولی حاصل
نمیشود الحمد لله الذی هدانا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله
ای ذکرنا للهدایة وما کنا لنتذکر لولا تذکیره ثم ایانا)
ودرجهٔ اولی را فیض عام رحمانی باید نامید و درجهٔ دوم را
فیض خاص رحیمی که مستلزم علم بعلم (علم تفصیلی) (علم مرکب)
است که مختص بانسان است ودر غیر انسان علم بعلم کاملاً
یافت نمیشود — وهرکه فاقد علم بعلم است از کمال انسانی
ساقط است

(تبصرة ۲)

آیا ممکن است تخلف هدایت از اهتداء یا نه
چونکه اغلب افعال مطاوعه قابل تخلف از انفعال ومطاوعه
نیستند وعدم تحقق انفعال کاشف است از عدم
تحقق فعل مانند کسر وانکسار وتعلیم وتعلم وتطهیر وطهارت
که اگر مطاوعه نشد کسر وتعلیم وتطهیر وقوع نیافته اند فقط

اهدنا

قصدِ آنها شده و عللِ مُعِدّهٔ آنها بجا آمده و روا است
تخلف عللِ مُعِدّه از معلول و محال است تخلف علت تامه
از معلول — والحق هو التفصیل بجواز تخلف الهدایة بمعنی
الارائة عن الاهتداء وعدم جوازه فی معنی الایصال الا ان
یراد به ما یعمّ قصد الایصال ایضا

(تبصرة ۳)

آیا پس از وقوعِ هدایت و اهتداء زوال آن ممکن است یا نه
یعنی مانع پذیر است و قابل است انقطاع را و عمر و امداد دارد
و یا صبغ ثابت است و آیهٔ محکمهٔ غیر منسوخه (لا راد لقضائه)
و تحریر محلّ کلام بدو نحو است یکی قابل نفی و یکی قابل اثبات
۱ـ آنکه طروّ مانع و انقطاع کاشف از فساد اصلی
اولی باشد و هدایت و اهتداء سابق را لغو و بی
ثمر و کالمعدوم سازد و کفرِ بعد الایمان مانند کفر اصلی
دائم باشد و هیچ اجر و نتیجه برای ایمان سابق نباشد
اینوجه را نمیتوان معتقد شد زیرا هم سیر وجود بقهقرا است
و قاهریت عدم بر وجود است که بدیهی البطلان است عقلاً
و هم منافی عدل خدا و عمومات ان الله لا یضیع اجر

من

اهدنا

من احسن عملاً است که بناء اساس ادیان تماماً بر عدل
و حق گذاریِ خدا است —
۲ـ آنکه طروّ مانع و حدوثِ انقطاع محدود سازد
دایرهٔ هدایت و اهتداء را و پیدا شود دو عنوان یکی هدایت
سابقه با حکم و اثرِ خاص خود بقدرِ محدود و بنحو محدود
و یکی ضلالتِ لاحقه با حکم و اثرِ خاص خود علی ما ینبغی بی آنکه
سرایت نماید بهدایت سابقه یا ابطال و لغو و کم اثر کند
آنرا مانند آنکه باغبانی نهالهای بستانی را نیکو پرورید بمیوه
نشستند و پس از چندی خشکیدند پس مزد باغبان نسبت
بسالهای خرّم هیچ کم نمیشود اما در سالهای خشک دیگر
مزد داده نمیشود — و اگر باغبان خود عمداً و عناداً نهالها را
خشکانیده عقوبت میشود جداگانه بی آنکه مزد سابق را باو
ندهند یا آنکه او را از اوّل گنه کار شمارند —
اینوجه را میتوان تصور نمود و بحکم قانون معتقد شد
اما فضل و حکمت خدا ابا دارد از آنکه نخلِ خود را لغو
کند و نهال سبز خرم خود را بخشکاند
لذا اینوجه نیز نزد نگارنده موردِ تردید بلکه نفی و تکذیب است

اهدنا

پس هر که مهتدی شد دیگر خدا او را نمیگذارد که بضلالت افتد مگر آنکه
هنوز اهتداء در او تحقق نیافته باشد — چونکه در اول امر برای
هر کس لوائح اهتداء و ضلالت هر دو بتعاقب و تبادل نمودار میشوند
و هنوز او را محکوم بهیچیک نمیتوان قرارداد تا وقتیکه یکی از آندو استقرار
و تمکن یابد — پس اگر ضلالت متمکن شد امید تبدل باهتداء هست
اگرچه خیلی دیر و در آخر عمر باشد — و اگر اهتداء تمکن یافت ترس
زوال و تبدل نباید داشت فالله خیرٌ حافظاً و هو ارحم الراحمین
یَجِلُّ کَرَمُکَ یا مولای اَن تُضَیِّعَ مَن رَبَّیتَه او تُبَعِّدَ مَن اَدنَیتَه
اَو تُشَرِّدَ مَن آوَیتَه او تُسَلِّمَ اِلَی البَلاءِ مَن کَفَیتَه و رَحِمتَه
نورِ اهتداء عطاء خدا است و کریم عطاء خود را پس نمی گیرد

(تبصرهٔ ۱۴)

اگر متعلق هدایت نفس مطلوب باشد نه طریق احتمال دو معنی را
(ارائه و ایصال) دارد مانند اهدنا الی الله یا الی الجنة —
و اگر متعلق نفس طریق باشد چنانکه در این آیه است منحصر است به ارائه
مگر در دو صورت یکی آنکه گوئیم مطلوب همان طریق است و مراد ایصال
بصراط مستقیم است — دوم آنکه مقدر کنیم مطلوب را بعد از صراط
و یا قبل از صراط اهدنا الیک او الی معرفتک او الی کمالنا او الی
الجنة او الی العبادة الصالحة لجنابک او الی الاستعانة الحقیقیة من
الصراط المستقیم و یا اهدنا الصراط الیک او الی احد ما ذکر

الدرهو [illegible] وبنا

و بنا بر اینند و تقدیر غرض از هدایت متعلق بصراط است نه باستقامت
آن و اگر تقدیر کنیم فی را قبل از صراط و یا بعد از آن (اهدنا فیک
او فی احد ما ذکر الصراط المستقیم) پس غرض متعلق باستقامت صراط
است نه تنها خود صراط یعنی راه معلوم است اما استقامت راه
بر ما معلوم نیست و هزاران راه معوج است و تمیز مستقیم از معوج
برای ما دشوار بلکه محال است — پس مراد از نعمت در انعمت
جعل صراط است یا بیان استقامت آن و مراد از غضب و ضلالت
عدم جعل صراط یا عدم بیان استقامت صراط مجهول و معلوم است —
و آیا میتواند شد که صراط خود بنفسه مطلوب باشد و موضوعیة مستقله
داشته باشد نه آنکه مطلوب بالغیر و مقدمه وصول بمقصد باشد پس
دیگر تقدیری لازم نباشد نه قبل از صراط و نه بعد از آن —
بلی میتواند شد به شرط ۱ عظمت و ابهت و هیبت مقصد که رسیدن
براه او آرام کند جوینده بی آرام را و چنان لذت بخشد که جوینده خود را
گم و فراموش کند و دیگر جویائی برای او باقی نماند تا از راه مقصد را بگوید
و چنان لوائح و اشعه مقصد راه را پر کرده باشد که فرو گرفته باشد
ذات جوینده و صفت جویائی او را
۲ اطمینان بعدم طرو ضلال و احتمال ندادن زوال یا
و گم کردن راه را ۳ خود را قابل مقصد ندیدن و مایوس

[illegible margin notes] ... با صفت موضوعیة ... و با بیع الموصل ... الی المطلوب ... الی المنقطع ... غیر

اهدنا

بودن و تنها راه غایت قصوای دانش و باور از بخت خود ندانستش زیاده
بر راه را پس عنوان راه بودن مبدل بمقصد بودن شده
و تعبیر بصراط هم برای تاکید مایوسی باشد
پس در عرض اصلی از دعاء اهدنا ۳ احتمال است
۱ پیدا شدن صراط بعنوان راه بودن ۲ پیدا شدن استقامت
راه بعنوان راه بودن و در هر یک از این دو احتمال باید تقدیر
کرد و آن مقدر بعد ۲ احتمال دارد که حاصل ضرب شش مطلوب
در قبل و بعد با الی و با فی میشود
۳ پیدا شدن صراط بعنوان مقصد اصلی بود که حاجت
بتقدیر نباشد و این وجه الطف از دو احتمال اول است
و آیا الف و لام الصراط اشاره بعهد ذهنی یا خارجی است
که اسلام فقط یا خروج از انانیت باشد
و یا برای ادب و تعظیم است که راه تو گم شدنی و متعدد و حیرت
آور نیست تا آنکه منکراً ذکر شود یعنی نور تو راه تو را روشن
و معروف ساخته و تاریک نیست تا نکره و دشوار باشد
پس الف و لام سلب دشواری و تاریکی و حیرت میکند
و یا الف و لام برای جنس یا استغراق است خصوص
در صورتیکه مطلوب جعل صراط باشد —
و میتوانیم مراد از صراط جهت صراط بودن همه اشیاء را
بگیریم

اهدنا

بگیریم برای وصول بخدا و یا بمعرفت خدا که هر شیئ جهت طریقیت
الی الله را دارد اگر ناظر بشیئ بعنوان نفسیت بان شیئ ننگرد
یعنی علّمنا و اَرِنا صراطیة کل الاشیاء بکلما نری شیئاً عَلِمنا
انه مظهرک و صراط معرفتک او عَلِّمنا و اَرِنا استقامة
صراطیة الاشیاء او اَوصِلنا الیک من صراط الاشیاء
و فی صراط الذین احتمالان الاول کونه بدل البعض من الکل
والثانی کونه عطف بیانٍ او بدلَ الکل بان یراد بالذین کل الاشیاء
بلحاظ کون کل شیئ عاقلاً و مظهراً للعقل الفعال و کون کل شیئ
غیر المغضوب و غیر الضالّ بارادة العدم من الغضب و الضلال
او بارادة عدم المظهریة لله الواحد القهار منها فلا غضب و لا ضلال
فی شیئ من الاشیاء والهدایة بهذا المعنی اللطیف مقام عالٍ
للنفس الانسانیة ینبغی التضرع والابتهال بسؤاله مکرراً فی کل صلوة
و فی کل قرائة للفاتحة — او یراد بالذین خصوص نفوس البشر
و یراد بالنعمة هذه الهدایة و بالغضب و الضلال عدمها
یعنی ان من لم یهتد الی جهة صراطیة الاشیاء فهو ضال و
مغضوب علیه و من هدیته الیها فهو المنعم علیه فاجعلنا
من الذین انعمت علیهم فهدیتهم الی اللطیفة الصراطیة الکامنة فی

هُويّةِ كلِّ شيءٍ اى فى وجوده الربطى المشترك بينه وبين كل ما سواه
لا فى وجوده النفسى المخصوص به وهو تعيّنه الخاص وتحدّده بغيره وانقطاعه
عن غيره — وهذا التعين والتحدد وان كان امراً عدمياً لكنه بمنزلة
الحصار المحيط بالوجود الربطى المشترك العام المسمّى بالهويّة الحقيقية
وينبغى ان يسمّى هذا الحصارُ بالهويّة المجازية الموهومة القاطعة للوجود
الربطى الذى لهذا الشيء عن الوجود الربطى الذى لغيره السادّة بين الوجودات
الربطية والهويات الحقيقية المخرجة اياها من وطن الوحدة والاشتراك
الى ديار غربة الكثرة والامتياز والعداوة والبعد والفرق وفوق الفوق
فالهويّة الحقيقية (الوجود الربطى) فى عين نورانيته وحرّيته مظلم مصدود
اسير محبوس محصورٌ بسبب هويّتها المجازية (الوجود النفسى)
ومسدود الطريق ومنقطع عن ساير الهويات الحقيقية وعن حقيقة
الوجود والهويّة المركزية العظيمة العلية المحبوبة اعنى الله —
فتدعو الهويّة الحقيقية فى كل شيء سيما فى الانسان بلسان ذاتها
المحبوسة المسدودة المنقطعة المبتعدة عن مركزها اهدنا وتسئل القرب والوصل
اى ارشدنا الصراط المستقيم اليك وهو الهويات الحقيقية (الوجودات
الربطية) الموصلة اليك يا حقيقة الوجود (يا الله) ولا يحصل الارشاد
والهداية الا بكسر طلسمات الهويات المجازية فى الاشياء للداعى القائل اهدنا
ولا يحصل هذا الكسر الا بكسر طلسم نفس الداعى وفكّه من

اسارة نفسه وجعله حرّاً خالى السرب مفتوح السبيل منشوط
العقال فارغ البال سارياً فى اعماق الاشياء مهتدياً الى وجوداتها
الربطية معرضاً عن وجوداتها النفسية ناظراً الى انوارها
والى كونها مظاهرك وصراطاً مستقيماً اليك ودالّاً عليك
يا الله لا الى حجاباتها الظلمانية وحدودها المنقطعة ووجوداتها
النفسية الغير الدالّة عليك المتباعدة منك المتغايرة معك
فان هذا النظر ضلال ومغضوبية — (از تفسير عربى كيوان نقل شد)

پس مراد از اهدنا آنستكه اى حقيقة وجود هدايت كن
و برسان ما را (نوع بشر) يا (نوع مسلمين) بهويّة حقيقيهٔ خودمان
(وجود ربطى) و بشكن و بركن طلسم و قلعه و حصار و سدّ هويّة
مجازيهٔ (وجود نفسى) ما را تا شكسته شود برما (براى ما) طلسمات
همه اشيا و هويات مجازيهٔ انها گرچه بر خود آنها (براى خود آنها)
شكسته نشده باشد تا به بينيم خود ما نرا كه مظهر تو ايم و
راه راستِ روشنِ نزديك بى اعوجاجيم بسوى تو
و به بينيم كه هر چيز مادّى و معنوى مظهر تو و راه راست روشن
نزديك بى اعوجاجست بسوى تو گرچه خود آنچيزها خود را
چنين نه بينند و خوابيدهٔ غافل از خود باشند و ما بيدار شويم
بر آنها — انگاه ما بفضل تو بر راه راست و منعم خواهيم

والوحدة والقرب والجمع

اهدنا

بود نه بر ضلال و غضب و اگر این هدایترا نفرماید ما ضال و مغضوبیم
و راه راست نداریم یا الله اهدنا وجود مجازی مارا بدل کن
بوجود حقیقی (هویة حقیقیه) (وجود ربطی) تا همه مجازهای عالم را حقیقت
ببینیم و همه کجها را راست و تا خود حقیقت و راست نشویم هیچ حقیقت
و راست نمی بینیم گرچه همه چیز حقیقت و راست باشد —
و این تبدیل مجاز و دروغ و کج بحقیقت و راست کیمیائیستکه بر زبانها
افتاده — و کسی غیر خدا قادر بر کیمیا نیست و کیمیا جورا چاره جز دعا
و خواستن از خدا نیست — و همین کیمیای خدا فیض رحیمی خدا است
که خدا از اینجهت که ربط داده حقیقت وجود خود را بمراتب وجود خود
و مراتبرا موجود ساخته بوجود ربطی پس آنها را از هم جدا کرده بوجود نفسی
و هر یکرا بحصار و قلعهٔ در انداخته رحمن است —
و از اینجهت که میتواند این حصار و قلعه را بشکند بروی انسان فقط
رحیم است (بغیر انسان هم میتواند اما وعده نداده که بشکند و با هر چه
کند آن انسان خواهد شد) و خدا را هدایت در هر دو جهت
یعنی رحمانیت خدا یکقسم هدایتست که عام است همه چیزرا و شرطش
دعا نیست و آنرا اصطلاحاً هدایت تکوینی نامند —
و رحیمیت خدا یکقسم هدایتست که خاص بانسان و مشروط
بدعای اوست — و گاهی بدون دعای او نیز هدایت میفرماید
و این هدایترا جذبه باید نامید که نادر است و بامید آن

نباید

اهدنا

نباید نشست و قاعدین متخلفین از جهاد آنهایند که بامید جذبه نشسته‌اند
و از هدایت مشروط را باید دین انبیاء و کتاب آسمانی نامید
و به آن گروید و همین گرویدن دعا است و جهاد است که باید نمود
بحال و قال و جان و همین دعا و جهاد باصطلاح عرفاء سلوک است
و سالک افضل از مجذوب است (فضّل الله المجاهدین
باموالهم وانفسهم درجة) فضّل الله المجاهدین علی القاعدین
اجراً عظیما درجات منه) نگارنده گوید کم کسی ملتفت است باین کیمیای
الهی و بهدایتهای رحمانی و رحیمی و باین معنی جذبه و سلوک و جهاد
و قعود و کمتر از آن کسی است که دعا و جهاد را بامعنی بجا آرد و هدایت
رحیمیه را از خدا بطلبد و بحقیقت اهدنا گوید زیرا اغلب آنها
که ملتفت میشوند بامید جذبه می نشینند از فرعونی و تنبلی
نه از مأیوسی از خود و توکل بخدا — و الا همان خود عین دعا
و جهاد است — یکی از اوراد عرفاء لیس الهادی الا هو است
که باید بعد ذکر که هزار و یک است تکرار شود یعنی لا رحمن الا هو
و لا رحیم الا هو — و انحصار ولایت تکوینیه بخدا همان انحصار هدایت رحمانیه
و انحصار ولایت تشریعیه بخدا همان هدایت رحیمیه است و من
و مفهوم انما انت منذر و لکل قوم هاد و منطوق انک لا تهدی من
احببت سلب هدایت است از پیغمبر و عجب آنکه صوفیه لفظ (و علی)
را مقدر میکنند و میگویند مراد خدا (و علی لکل قوم هاد) است اما ...

کاهلی

علیه
بین دو نشان سطر ۱۰ از صفحه
الی دو نشان سطر دهم از
صفحه ۷۲ که آخرش ...
شود تنها اسقاط شود

[illegible]

تقدیر (الله) است بشهادت (ولکن الله یهدی من یشاء)
وجواب صوفیه اینکه بعد از سلب هدایت از پیغمبر خاتم که باقرار علماء شیعه
افضل از علی است جا ندارد اثبات هدایت برای علی — وانست را
خطاب بعنوان رسالت گرفتن وتفکیک عنوان رسالت از ولایت
بنفی واثبات هدایت خلاف ظاهر کلام وخلاف قانون مخاطبه است
زیرا مخاطب به انک شخص محمد است که واجد رسالت وولایت است
هردو بشهادت (انما ولیکم الله ورسوله والنبی اولی بالمؤمنین)
ومن کنت مولاه فعلی مولاه باقرار خود شیعه در هیچ وقت
عنوان رسالت محمد جدا نشد از ولایت تا در مخاطبه یکی
قصد شود تنها — پس حصر هدایت بخدا مرادف است با حصر
ولایت تکوینیه وتشریعیه بخدا وباحصر رحمانیت ورحیمیت
بخدا

الصِراطَ المُستَقیمَ

مفعول دوم اهدنا است ومنصوب بنزع خافض که الی یا لام باشد ع
واگر علی باشد سزاوار است که حال از نا باشد حال مقدره ومراد از هدایت
ثبات بر صراط ونلغزیدن باشد یعنی اهدنا ثابتین علی الصراط یا
وباصله خود اهدنا باشد باعتبار اینکه اهدنا متضمن معنی ثبتنا واثبتنا است
واصل سراط بسین است وباصاد نیز غالبا وبازاء نیز با دراء وبمعنی بلعید است
وبمعنی راه روشن از انجهت کهراه بخود میکشد رهرو را وبخود درکرد
ودر خود پنهان میکند که گویا اورا خورده وجزء خود کرده وچه قدر مناسب است
این معنی با اینجا که راه خدا است ودایما خورنده وفانی کننده سالک است
ودر وصول بمقصد دراثر همین فناء است — وراه راطریق نیز
گویند

گویند از جهت پیمودن ونوردیدن وبران وارد شدن
وسبیل نیز گویند از جهت اینکه باز شده از مقصد بروی رهرو —
ودر قران سبیل الله خیلی ذکر شده یعنی گشوده شده روزنه از
خدا بروی خلق پس سبیل اعم است از طریق زیرا طریق راهیست
گرفته شود وطریق اعم است از صراط زیرا که رفتن رهرو باختیار غالبا مستلزم
انحراف وکجی است وظلمت اختیار وانانیت رهرو راه را تاریک
میسازد وصراط از راه روشنی است که ببلعد ودر خود پنهان کند
رهرو را وظلمت اختیار او را بزداید پس البته راست خواهد بود
وراه کج قوه بلعیدن رهرو را ندارد
وباید دانست که راه کج هم میرسد بخدا زیرا خدا محیط است اما نفس از سمت
مطلوبست هم بنفسه وهم برای نزدیک بودنش — گرچه فیلسوفهای اروپائی در
این زمان منکر است اقصر بودن خط مستقیم را
وهر چند که نزدیکی راه با سرعت وصول بمقصد متلازم است وکجی با بطوء
وصول زیرا سرعت وصول در اثر شوق است ودائر مدار آن است نه در
اثر نزدیکی — وشوق گرچه صفت است برای رهرو اما نسیمی است
که از شیفتگی رهرو باید بوزد واورا فرو گیرد واین نسیم سبب فرو بردن
راه است رهرو را — راه دور از رهرو است از مقصد واستواء قرب قیومیت
خدا با شیاء دیگر راه باقی نمیگذارد میان بنده وخدا — ونیز راه

صراط

انجاست که مقصد نباشد و کجاست که خدا نباشد تا آنجا را راه خدا
بنامیم و استقامتش را و هدایتش را بخواهیم و در غیر آنجا خود را ضال
و مغضوب بدانیم — بعضی گویند مراد قرب رضاست که خاص است
و قرب قیومیت عام است و محققین گویند مراد قرب یاد خداست
و مراد از راه غفلت از یاد خداست که در حال غفلت خدا همان قرب را با
غافل دارد که با ذاکر دارد اما غافل دور است و با خدا انیست —
و پیمودن راه ازالهٔ غفلت است که درجات مختلفه دارد و تشکیک بردار
و اضافه پذیر است که هر درجه نسبت با بعض مقصد است و نسبت با بالاتر
هنوز راه است تا جائیکه با خدای معقول عنه چنان جلوهٔ مذکور شود
که نه غفلتی ماند و نه غافلی (چونکه غفلت از جنس عدم است و مقهور وجود است)
و بزبان دیگر راه قوه و استعداد است و مقصد فعلیت که هر دو درجات
دارند و تشکیک بردار و اضافه پذیرند — و پیمودن راه خروج
از قوه بسوی فعلیت است که بهترین معنای حرکت است نزد حکما
و هر فعلیتی هم راه است برای بالا و هم مقصد است برای قوه سابقه
تا آخر فعلیات ممکنه برای رهرو که مختلف و متعدد است بعدد اشخاص
رهروان و اینست بمعنای (الطرق الی الله بعدد النفوس)
که مراد از طرق مقاصد باشد از باب مجاز بالأوّل
و اگر فعلیات حاصلهٔ در راه همه لایق بحال و معد و موجب کمال رهرو
باشد صراط مستقیم خواهد بود و این نادر یا محال است مانند اعتدال
حقیقی

مستقیم

حقیقی در مزاج حیوان و در هر ترکیبی — و اگر بعض فعلیات حاصله نا
لایق و غیر معد بلکه مخل حال و کمال رهرو باشد صراط معوج
و منحرف شده — و آن نالایق یا زائد بر قدر لزوم است که افراط باشد
و جانب یمین نامند و یا کمتر از لزوم است که تفریط و جانب شمال
نامند — و یا بکلی غیر ملایم و ضد و ناجنس است
و هر یک از این سه یا علت وقوف در همانجا و مانع از صعود بفعلیات
مترقبه میشود که مسخ است و قطع طریق است
و یا علت سقوط و رجوع بعقب است که (حبط) نامند
و یا هیچیک نیست بلکه میگذرد و رو بصعود و فعلیات مترقبه با نمایان
بودن آثار عیب و یا بی نمایش عیب که (تکفیر) و (غفران) نامند
و یا با تبدل عیب بحسن بر خلافِ انتظار (عدو شود سبب خیر اگر
خدا خواهد) و هر یک از اینها یا بذاته خواهد شد و یا بعلاج و علت
خارجی — و هر یک از اینها یا در دنیا خواهد شد که مراد اثناء
سلوک است و یا در برزخ و یا در آخرت
و هر یک از اینها یا ببطوء خواهد شد و یا بفوریت
و حاصل ضرب این وجوه صد و هشتاد صورت است برای صراط غیر مستقیم
و بعض آنها ملحق و در حکم صراط مستقیم است
پس اگر در اینجا مراد مستقیم حقیقی باشد نادر یا طلب محال خواهد بود و اگر مستقیم حکمی

صراط

باشد شایع و پر افراد و مرجو الاجابه خواهد بود — اما باید
تحمل تجوز نمود زیرا خلاف معنی لغوی مستقیم است ولی محذور
نمیشود زیرا مجاز شایع در حکم حقیقت است
وایهٔ (و نقلبهم ذات الیمین و ذات الشمال) درباره اصحاب کهف
بیان همین صراط معوج است بسوی افراط و تفریط که مبدل بحسن شده
منجر باستقامت حکمی شد و مورد توجه و آرزوی رهروان گردید
و اصحاب کهف از رجال الغیب شمرده شدند یعنی مردم غیر عادی
و در هر دوره از نمرهٔ انها هست در میان رهروان و از هر نمرهٔ باید
در هر دوره باشد بتفاوت شدت و ضعف و قلت و کثرت
و غلبه و مغلوبیت و استهلاک یعنی اهل یک نمره در یک دوره شایع
و غالب میشود و نمرهٔ دیگر مغلوب و مستهلک و در دورهٔ دیگر بعکس
و این هم یک معنی نقلبهم ذات الیمین و ذات الشمال است که مراد از ضمیر
هم هیئت رهروان باشند نه خصوص نمرهٔ اصحاب کهف
بیان
طریق الی الله مستلزم دوری از خدا است و دوری از خدا مستلزم
انفکاک معلول از علت خود است و انفکاک معلول مستلزم
عدم معلول است پس طریق الی الله مستلزم عدم راهرو است
که بنده و گوینده اهدنا باشد و عدم بنده مستلزم عدم طریق او است
بسوی

مستقیم

بسوی خدا پس طریق بنده بسوی خدا مستلزم عدم طریق بنده است بسوی خدا
و این خلف است و خلف محال است
جواب این شبهه آنستکه دوری از خدا بمعنی حقیقی نیست
و طریق الی الله نیز بمعنی حقیقی نیست و تصور دوری و طریق محال است
زیرا خدا نزدیکتر است بهر چیز (انسان و غیره) از ذات او زیرا خدا مقوم ذات است و حق مقدم و مقوم ذات آنستکه پیش از ذات باشد و این را
(تقدم مرتبه) گویند بهترین و صحیح ترین تقدم ها است پس هیچ چیز در مرتبه
خدا وجود ندارد — و همین وجود نداشتن در مرتبه خدا دوری همه
چیز است از خدا و این یک دوری نیست که عکس داشته باشد یعنی
مستلزم دوری خدا باشد از بنده چنانکه نزدیکی خدا به بنده نیز یک
نزدیکی نیست که عکس داشته باشد یعنی مستلزم نزدیکی بنده باشد بخدا
زیرا نسبت میان دو چیز وقتی عکس دارد که اندو چیز هر دو در یک مرتبه وجود
داشته باشند نه در یک زمان و این وجود در یک مرتبه را گاهی وجود عرضی مینامند و میگویند
که این دو شیئ در عرض یکدیگر وجود دارند و اگر دو شیئ باهم هم مرتبه نباشند
گویند که این دو شیئ در طول یکدیگر وجود دارند مانند علت و معلول پس
هر نسبت و اضافه که میان اندو فرض شود عکس ندارد مانند قرب و بعد
و معیت پس علت حقیقیه قرب و معیت تام حقیقی با هر یک از معالیل خود
دارد اما هیچ معلولی با آن نه قرب دارد نه معیت بلکه بعد دارد و با آن نیست
خدا بهمه چیز محیط و نزدیکتر از خود او است بداو اما هیچ چیز با خدا نیست
و دوری از خدا باین معنی قابل ارتفاع و تبدل به نزدیکی نیست تا انزاله و انقطاع

[illegible]

طریق نامید (چونکه طریق آن دوری است که قابل و مهیای تبدل به نزدیکی
باشد یعنی توان آن دوری را طی نمود و نوردید) مگر ارتفاع و تبدل حکمی
که دوری حقیقی مرتبهٔ حکم قرب را پیدا کند پس دوری از خدا را میتوانیم مجازاً
طریق الی الله بنامیم یعنی در حکم طریق است که قابل تبدل حکمی است
آنگاه گوییم طی و سلوک طریق الی الله مانند خود طریق است که حقیقی نیست
بلکه حکمی است و آن اطاعت احکام دین خدا است بعد از یقین بآنکه آن دین
حق است و از جانب خدا است وهمین دین را مجازاً طریق الی الله مینامیم برای
آنکه اطاعت و اتصاف بدین سبب تبدل دوری از خدا بقرب حکمی بخدا میشود
و این صفت راه است که دخول در راه و پیمودنش سبب تبدل دوری به نزدیکی
و خدا هم در قرآن دین خود را راه خود نامیده — و دین حق فی نفسه مستقیم است
احتمال کجی ندارد اما چون اطاعت دین که پیمودن راه است مختلف است
بتفاوت اشخاص دینداران پس آنکه تمام اطاعت نمود کمّاً و کیفاً
نسبت باو این دین طریق مستقیم شده — و هرچه از کم و کیف اطاعت
کم شد بهمان اندازه راه کج شده و این دین بالنسبه بآن دیندار مقصر حکم راه کج پیدا
کرده که هم دور شده و هم موجب زحمت او شده و هم احتمال گم شدن و بمقصد نرسیدن
و هلاکت در پیش راه میرود — و استقامت راه بمعنی مذکور در دست اختیار
رهرو است نه آنکه صفت حقیقی راه باشد و خارج از اختیار رهرو باشد
و دعای هدایت برای آنستکه بندهٔ مختار از اختیار خود مطمئن نیست از خدا
مدد برای اختیار خود می طلبد — که خدایا بفضل خود زیاده بر فیض رحمانی که

جعل

جعل دین و تسهیل سبیل و اعطاء اختیار و استطاعت و بعث انبیاء باشد
مرا موفق ساز باطاعت کامله تا دین تو برای من صراط مستقیم
گردد — و بسبب این صراط مستقیم دوری ذاتی من حکم قرب یابد و سزاوار
فیوض رحیمیهٔ خاصهٔ تو گردم بعد از آنکه مشمول فیوض رحمانیهٔ تو بودم
پس تمام الفاظ مستعملهٔ در این مورد (طریق طی طریق استقامت
قرب و بعد و وصول) همه بمعانی مجازیه هستند و در حکم حقیقت
اما اینگونه مجاز شایع است در محاورات عرفیه بحدی که کسی ملتفت
بمجاز بودن نمیشود مگر بعد از دقت علمی که همان چیدن قیاسات مرکبهٔ
مسلسله بود که منتج خُلف شدند و بدون اعمال نظر دقیق کسی
ترتیب القیاسات را نخواهد داد —
و تا شخص دین صحیح پیدا نکرده راه خدا برای او وجود ندارد تا بفکر استقامت
بیفتد — و پس از اعتقاد بدین حق راه دارد با خدا اما تا عمل بدین نکند
معلوم نمیشود راهش مستقیم است یا معوج — پس پیدا کردن راه
اول واجب است بر عاقل مکلف و لذا آنرا (اصول دین) مینامند
و پیمودن راه و مستقیم ساختن راه را فروع دین مینامند —
و در هر یک از اینها شخص محتاج بامداد فضلی خدا است خصوص در پیدا کردن
دین حق — و لذا بهترین تفسیر صراط مستقیم دین حق است
و گاهی گفته میشود که راه بخدا غفلت از خدا و پیمودن راه رفع غفلت است
بفکر و ریاضت — و غفلت درجات بسیار دارد — و رفع غفلت هم

صراط

درجات دارد — و از درجات غفلت دوری و نزدیکی
راه خدا متفاوت میشود که باختلاف سخن گفته اند — و از
درجات رفع غفلت استقامت و اعوجاج راه پیدا میشود
و گاهی گفته میشود که بنده تا غافل است از خدا هیچ راه ندارد بخدا
و سد و صدّ و ردّ و منع است — همانکه آگاه شد و مشغول رفع
غفلت شد راه پیدا میشود پس رفع غفلت عین راه بخدا است
و پس از طیّ طریق و وصول تام معلوم میشود که نه از اول دوری و راه
بوده و نه حالا قرب و وصول پیدا شده و محال ممکن نشده و ممکن
بدل بواجب نگشته — همانکه بوده حالا هم هست — و همان انسانست
تاکنون از خود بیخبر بود حالا خبردار شده — همه لذتها در خودشناسی است

بیان ۲

آیا استقامت قابل طلبیدن هست یا نه

ظاهر آنستکه تمام طرق الی الله مستقیم است و هر موجودی خود را
نسبت بخدا پست می بیند و در دائره منتهی الیه مرکز است و از مرکز
هر خطی حرکت کند رو بمحیط مستقیم است بالطبع و همه خطوط واصله از مرکز
بمحیط متساویند در استقامت مگر آنکه فرضِ فارض از آن کج کند یا جور جائر
و توان گفت که تمام طرق اشیا الی الله معوجست مگر طریق انسان
چنانکه خطوط مفروضه واصله بین الشیئین همه کج خواهد شد جز یکی مگر آنکه
همه الخطوط را متوازی فرض کرده باشی آنگاه همه بیک نحو خط خواهند بود
و مراد ما از خطوط انحاء خطوط است و مراد از اشیا نیز انحاء مراتب

وجود

مستقیم

وجود است که یکی از آنها نحوهٔ وجود انسان است که آن اقصر خطوط و اقرب
خطوط است — پس مراد از دعا آنستکه خدایا مرا ارشاد فرما بنحوهٔ
وجود خودم که مرتبهٔ ذات خود را بشناسم — و بنا بر اول مراد آنستکه
مرا برسان بآنجا که صراط مستقیم همه اشیا را ببینم و همه اشیا را نسبت
بحضرت تو راست و یکسان ببینم — و بنا بر هر دو معنی الف و لام برای عهد
ذهنی خواهد بود — و مراد از استقامت انسان جامعیت او است
همه مراتب اشیا را یا قرب او است بحقیقت وجود (خدا) چنانکه محال اعوجاج
نیست چونکه در جانب مبدأ وصل است بخدا زیرا اول صادر است و در جانب
معاد نیز وصل میشود زیرا آخر وارد است — پس دو نحو جامعیت برای انسان
خواهد بود یکی در مبدأ قبل از اشیا که انسان جمع اشیا بوده و واحدیست که متکثر
به اشیا شده و یکی در معاد که انسان خلاصه شدهٔ اشیا است و کثرت
اشیا در انجام کار متوحد شده و انسان گشته —
و یک جامعیت نیز برای انسان نسبت بخدا میتوان فرض نمود باینکه انسان
اگر هدایت یافته بخدا رسد بتمام شئون و صفات خدا میتواند برسد
هم بمعرفتِ تامه هم بشهود تام و هم بتحقق تام — و سایر اشیا اگر بخدا رسند بشانی
از شئون خدا میتوانند برسند زیرا هر یک مقام معلومی دارند و در معرفت
و شهود ناقص اند و تحقق هیچ ندارند — زیرا انسان فاصله است میان
اشیا و خدا — پس وصلِ تام حقیقی جز برای انسان متصور نیست

بیانهٔ ۲

علماء رمل هنگام قرعه زدن حمد را میخوانند تا اهدنا الصراط المستقیم
باینقصد که مدلول خانه های شانزده گانه چون صدق است صراط
مستقیم است و استفاده از مدلول ۱۴ خانهٔ قرعه مشروط بآنستکه خانهٔ
یازدهم قرعه که قاضی و حاکم قرعه است جماعت و طریق نیاید والا همه
مدلولها از اعتبار میافتد و اطمینان بانها و حکم از انها نتوان نمود
و صراطِ انقرعه معوج خواهد شد پس صراط مستقیم بودنِ قرعه
به نیامدن شکل جماعت یا طریق است در خانهٔ قاضی
و حسنِ اتفاق انکه الصراط المستقیم ۱۴ حرفست بعدد خانه های قرعه
که مدلول انها حجت است و راهِ حکم و علم است اما خانهٔ پانزدهم جز قضاوت
مدلولی ندارد یعنی یا منع از دلالت ببوت میکند بدلیل قانونِ خودشان
و آن وقتی است که جماعت باشد یا طریق و یا اجازهٔ دلالت میدهد
بخانه ها و اجازهٔ استفاده بصاحب قرعه — و آن وقتیست که غیر این دو
باشد پس مرادِ رمال از اهدنا آنستکه لا تجعل قاضینا جماعةً ولا
طریقاً زیرا آنها قرعه را خنثی میکنند و راهِ علم را مسدود و ظن هم در
رمل و در هیچ جا مفید نیست

بیانهٔ ۳

جملهٔ اهدِنا دو مفهوم مخالف دارد که هر دو مهروبٌ عنه و ضد مطلوبند
۱ ضلالت و ان هم یا از طریق است و آن کفرست و یا در
طریق است و ان فسق است و میتوان غضبرا اشاره بکفر دانست

و ضلالرا

و ضلالرا بفسق و نعمت را بایمان که هدایت مطلوبه است
۲ اعوجاج صراط و ان یا بهمین است که افراط باشد و یا بسیار که تفریط
باشد و مصداق اعوجاج صد و هشتاد صورتست که گذشت در صفحه ۷۵
و در اصطلاح اسلام صراطی لازم الاعتقاد هست در قیامت (باطنِ امر)
و ان جسریست نصب شده روی دریای آتش (جهنم) و وصل است
به بهشت و گذشتن از ان جسر مستلزم دخول بهشت است و اگر هیچ نتواند
بگذرد و بیفتد بدوزخ و بماند در انجا مغضوبست و اگر پس از لغزشها و
افتادنها آخر بگذرد ضال است — و میتوان در اینجا معنی اصطلاحیِ صراط
قصد شود گرچه ظاهر معنی لغوی است

بیانهٔ ۴

میتوان مراد از صراط مستقیم مطلق اعتدال بین الافراط والتفریط
گرفت تا شاملِ همه امور شود چه دینیه چه طبیعیه چه علمیه
چه سیاسیه چه اخلاقیه چه در معاملات با خلق که تمام سعادت
و نعمت در موفقیتِ باعتدال است در کل امور
پس صراط عین مطلوبست نه راه بسوی مطلوب و باز الف و لام
برای عهد ذهنی است و اعتدال در هر چیزی باقتضاء انچیز مختلف میشود
یکجا اعتدال به اقلیت است و یکجا به اکثریت پس افراط و تفریط نیز
بموجبِ اعتدال مختلف میشوند و صور بسیاری بعدد موارد شخصیه پیدا
میشود که قیاسِ جامع در هیچ چیز بهیچ حال نتوان پیدا کرد

صراط

بیان ۵

حال انسان در انزل مراتب خود شر و آنست که طبیعت باشد و انزل مراتب
عالم کبیر هم اینجاست و مطابق است انزل مراتب عالم صغیر و کبیر
پس انسان در اینجا منتهی دوری از خدا را دارد — و آرزو بشر
اینکه از اینجا حرکت کند و برسد بمقامی که بالاتر از آن مقامی نیست
و نیز انزل حالات انسان غفلت است گرچه در هر موجودی غفلت
هست اما غفلت انسان در کم و کیف بیشتر از همه چیز است زیرا جامع آنست
و استعداد دارد برسد بمقامیکه اذکر ذاکرین شود که هرچه را ببیند
بیاد خدا افتد — و این استعداد انسان برای ترقی از انزل مراتب
و انزل حالات (اغفل غافلین بودن) بمرتبه علیا که تجرد روحی است و بحالت
زیبا که اذکر الذاکرین بودنست بمنزله راه است و استقامت ابزار مطلوب است
و حق آنستکه استعداد سرمایه سلوک انسانست از انزل به اعلی و خود راه
و منازل راه مراتب حاصله و حالات حاصله برای انسانست درمیان انزل
و اعلی و آیا این مراتب موجودات خارجه اند که باید انسان یکیک آنها را
بشناسد و بگذرد یا تحقق بهریک از آنها یابد و بگذرد و یا شئون داخله
نفس خود بشر است که باید توجه بهیچ چیز نکند و بخود فرورود و در خود سیر
کند و بصفات طبیعی ممکنه مترقبه خود یکیک متصف شود و حق انصف را ادا
کند نفیاً و اثباتاً و بگذرد تا صفات کاملاً تمام شوند و صبح ازل که طلیعه
ذاتست پدیدار شود و مدتی هم سرگرم ذات خود باشد تا از آن هم
منصرف شده واگذارد و این فناء ذاتیست چنانکه سابقاً فناء صفاتی بود

وسابق

مستقیم

و سابق بر آن فناء افعالی بود و فناء چهارم فناء از فناء است یعنی فناء
حقیقی نه فناء حکمی که آن سه فناء هر سه فناء حکمی بود و معنی فناء
انتقال از عاریت بمالکیت حقیقیه است که ببیند فاعلیت بر او عاریه بود
نه از خود بشر بود پس ببیند که صفات بر او عاریه است پس ببیند که ذات
او هم عاریه است و ذات حقیقی مخصوص خداست پس ببیند که این عاریه دیدنها
هم که فناءاتند عاریه اند و نفس الامر همانست که بوده و هست
و هیچ منوط بدیدن و بودن او نیست پس بکلی از خود و آثار خود تهی گشته
و جز ظرفی پر از خدا چیزی نیست (وَسِعَنی قلبُ عبدی المؤمن)
و این ۴ فنا منازل راه است و استقامت ابزار آنها بعد از هدایت ابزار
از خدا میخواهد که این فناءات از هم نگسلند و مترتباً متواصلاً بیایند
پس (نردبام) هیئت اشیاء خارجه و پله های این نردبام انواع و اشخاص
آنهایند که باید زیر پا گرفت و رها کرد — و یا (نردبام) نفس ناطقه انسانست
و پله ها شئون و اطوار نفس است و بار اشیاء خارجه هیچ درمیان نیست
نه شرطاً و نه شطراً نه نفیاً و نه اثباتاً بلکه شرط و شطر همه از
خود نفس است ترک صفات رذیله شرط است و ملکات حسنه
شطر یعنی جزء است — پس در اینجا دو چیز است یکی تحقق صراط
یعنی حصول ملکات فاضله و فناءات اربعه
و دیگر تحقق شروط صراط یعنی ترک قبایح افعال و رذائل صفات و احوال

صراط

و استقامت در این هر دو باید باشد هر یک بایستی بکمال خود استقامتی
دارد ویا آنکه استقامت بودنِ این هر دو باهم است که هر یک اگر
باشد بتنهائی معوج خواهد بود ویا آنکه اول صراط است
و دوم که شروط باشد استقامتِ صراط است
و یا آنکه خودِ صراط انسِ فناء است و استقامتِ صراط آن فناء از فناء است
که مایهٔ تحققِ انسِ فناء است و یا کاشفِ از تحقق است
و بهر حال اگر فناء از فنائی نبود اطمینان بانسِ فنائی نباید نمود
و حق آنستکه استقامت آنستکه آغازِ سلوک این صراط یعنی فناءات
اربعه از جانبِ خدا بشود تا انجام سلوک نه از جانب بنده که سراپا کج است
و افعال و احوالش بی اثر یعنی تجلی اسم (المرید) ایجاد شوق کند و تجلی
اسم الهادی براه اندازد و تجلی صفاتِ فعلیهٔ خدا واحداً بعد واحدٍ
فناءِ افعالی آرد و تجلی صفاتِ ذاتِ الاضافهٔ فناءِ صفاتی بخشد
و تجلی صفاتِ حقیقیهٔ محضه فناءِ ذات نماید و تجلی اسم القدوس
فناءِ از فنا آرد که تخلیصِ عبد است برای مولی وَ وَسِعَنی صدق عبارت از
میکند و نعمتِ تامه همین است و غضب آنستکه هیچ تجلی از
اول نشود نه خدا آید و نه گذارد که بنده بپای خود رود یعنی بنده
هیچ بخیال سلوک الی الله نیفتد که نشانهٔ مغضوبیت است
و ضلال آنستکه تجلی نشود و خدا آغاز آمدن نکند اما آنقدر توفیق دهد
و گذارد که بنده بپای خود برود که ترسِ خطرِ گمراهی اینجا است
و البته راه در اثرِ گمراهی از استقامت میافتد و هزاران شکلهای کج

مستقیم

بخود میگیرد بلکه از عنوان صراطیت هم بیرون میرود (داءُ العلیل علیل)
و بهر حال طیِ صراط مستقیم بخودیِ خود میسر نشود و انجام نیابد مگر
در زیر سایهٔ نبوت و در اثرِ اطاعتِ تامهٔ انبیاء

بیانِ ع

بعض گویند که منازلِ راه مراتبِ باطنیهٔ نفسِ ناطقهٔ پیغمبر و امام است
که آنها نردبانِ رهروانند و آنها صراط الله اند قول علی ع معرفتی
بالنورانیه معرفة الله شاهد است و مراد از نورانیت مراتبِ باطنیه
ملکوتیه است زیرا در عالم جسم و طبیعت نورانیت حتی جسم پیغمبر و امام
و اگر دربارهٔ آنها حرف نور زده شود مراد تجلی ملکوتِ آنها است
از روزنهٔ جسم مبارک آنها
و مراتبِ باطنهٔ آنها نسبت بحالِ رهروان فرق میکنند و رنگِ رهرو را
بخود میگیرند و احتمال استقامت و اعوجاج بالعرض پیدا میکنند
زیرا مراتبِ باطنهٔ آنها وقتی صراطِ رهروان میشوند که رهروان
بالا رفته در وجود آنها متصف بمراتبِ آنها شوند که مراتبِ
آنها صفت و حال و مقام رهروان گردد و صفت در حکم موصوفست
پس البته ازین حیثیت مراتبِ باطنهٔ آنها از صراطیت نسبتِ بخود
آنها بیرون رفته نسبت برهروان نیز داده میشوند
و از جهتِ این نسبتِ برهروان اشکال مختلفهٔ متضاده بخود میگیرند

صِراطَ الَّذینَ اَنعَمتَ عَلَیهِم

بدل کل است ویا بدل بعض واشاره خفیه به بیان بیشم دارد
بانیکه مراد ازین صراط مراتب باطنهٔ انبیاء واولیاء باشد و مراد از الذین
خود انبیا واولیاء یا رهرو انیکه موفق میشوند بانیکه اتصاف بمراتب
باطنهٔ انها پیدا کنند وانعمت اشاره بانکه اتصاف رهروان
باستقامت باشد چانکه انمراتب درعین اتصاف رهروان باز
نسبت مستقیمه بخود انبیاء واولیاء داشته باشند
وغضب وضلال نیز راجع بهمین رهروان متصف بمراتب انها
باشد وقتیکه اتصافشان نه بنحو استقامت باشد ومراتب انها را
آلوده سازند واز لیاقت نسبت بخود انها بیاندازند و سبب
آزردگی خاطر مبارک انها شوند

اقسام نعمت

نعمت خدا به بنده انستکه حمد در مقابل ان واقع شود و باشخاص
فرق میکند در کم وکیف وهمان هم که بیشتر از همه باشد ونعمتش
کمتر از همه باز خود شمر و ما همه عاجزیم از شمردن نعمتها بشر
فرداً فرداً زیرا همه اشیا درباره هر یکنفر نعمت است غیر از نعمتهای
شخصیهٔ ان یکنفر نیز گوئیم که جنس نعمت انواع کثیره دارد
وتقسیمات بسیار بخود می پذیرد وما اشاره ببعض آن تقسیمات میکنیم
ان اندازه که در قران وحدیث ذکر شده
نعمت یا ظاهره است یا خفیه و یا در ظاهر منعم علیه است یا در باطن او
و یا عامه است مانند خصب وشیوع عدل و یا خاصه است مانند عافیت شخص
۳

النعمت

و یا ۴ در جسم منعم علیه است و یا در روح و یا ۵ معلومه است و یا مجهوله و یا ۶ مشکوره است
و یا مکفوره و یا ۷ اصلیه است یا فرعیه مانند خود اولاد و کمالات برای ابوین
و یا ۸ اصل است یا فرع مانند ریشه درخت و میوه و گل برای مالک که هر دو
باهم یک نعمت است اما مرکب از دو جزء است و اولاد نعمت است بر اب و کمالات
نیز نعمت است علیحده و یا ۹ مطلق است مانند خوشیها و یا مضاف مانند
مصائب قومی که برای دیگران فوائد باشد (مصائب قوم عند قوم فوائد)
و یا ۱۰ بلا واسطه است مانند نعم خود شخص یا بیک واسطه مانند نعم ابوین یا
اولاد پادشاه یا عالم یا بوسائط مانند نعم اجداد و نواده ها و سلاطین
و علماء گذشته و یا ۱۱ ثابت و ساکن است مانند زمین و آب و انهار
و کتابخانه ها یا متحرک مانند ماه و مهر و ستاره ها و باد بیزن و کشتی و مرکب و برق
و یا ۱۲ ثابت است مانند قوی و اعضاء و یا منقلب مانند حالات مختلفه
و جوانی و علوم و یا ۱۳ مادی است مانند ثروت یا معنوی مانند جاه
و دانش و راحت و یا ۱۴ دائم است مانند وجود و یا زائل مانند لذتها
و یا ۱۵ مشترکه است یا مخصوصه و یا ۱۶ عاجله است یعنی نقد و حاضر
یا آجله مانند زراعت کاشته زیر برف مانده یا هر دو مانند درخت نسبت
بسالها و نسبت بسایه و میوه و یا ۱۷ داخله است مانند صحت بدن و نظم
مملکت یا خارجه مانند صحت اطباء برای بیماران و نظم و صنایع ممالک
خارجه و یا ۱۸ اختیاریه است مانند لذائذ و یا قهریه مانند فربه شدن
از خوردنها و یا مطلقه است مانند علوم و لذائذ یا مقیده

مانند پنجری از مصائب وارده و بی التفاتی بمکروهات و متاثر
نشدن از شدائد و نیز مطلق مانند آب و مقید مانند یخ و آب گرم
۱۹ و یا واحده است مانند چیزیکه یکفائده دارد نه بیشتر یا متعدده
مانند چیزیکه چندین فائده دارد مانند گوسفند و شتر و گاو
و میشود این را مفرده و مرکبه نامید و مرکبه از دو است تا هزاران
۲۰ و یا خالص است یا مشوب مانند دوا که تلخ است و نافع و مانند
فرزند و مال که هم زحمت دارند و هم لذت
۲۱ و یا حاضر است و یا غائب مانند فرزند مسافر و اموال در کشتی و نقد در بانک
۲۲ و یا بشکل نعمت است یا بشکل نقمت مانند زهریکه بکسی بخورانند و نافع
شود و بدگوئی بکنند که سبب ترقی و جاه گردد و این تقسیم با تقسیم
پانزدهم که اختیاری و قهریست عموم و خصوص من وجهٍ دارد
۲۳ و یا صریح است یا مؤوّل که تا تأویل نشود نعمت نخواهد شد مانند خوابهائیکه
بعد از تأویل بشارت داشته باشد و بی تأویل از آن بشارتی ظاهر نبود و مانند
گناهانیکه که موجب انفعال و ندامت و تضرع بدرگاه خدا شوند
۲۴ و یا معلوم است یا مجهول مانند آنکه در خانهٔ شخص گنجی بوده و او نمیدانسته و
بوسیلهٔ پیدا شود که آنگاه نعمت معلومه است و سابقاً نعمتِ مجهوله بوده
و مانند ارثِ من حیثُ لایحتسب که فقهاء نیز آنها را در عنوانی جدا داخل کرده خمس
آنها را لازم الأداء به امام ع میدانند
۲۵ و یا نعمت است فقط یا نعمت است با متنعِّم یا با مُنعِم یا با هر دو مانند مواشی
که متنعِّم بنعم مالک باشند که جهتِ تنعم آنها نیز لذت بخش است و ثواب خدائی و جُل
و آبرو

و آبروی خلقی دارد و نعمتی جداگانه است چون اسب یراق طلا و سگ قلاده طلا
و مانند خدا و پیغمبر و پدر که هم نعمت اند و هم مُنعِم و مانند پسر باکمال که
هم در کمال یا ثروت محتاج بپدر و متنعِّم و هم در کمال یا ثروت مُنعِم به پدر
باشد و نیز مهمان و مهماندار باین وصف ممکن است پیدا شود
و نیز هر یک از موجودات برای هیئت جامعهٔ دنیا و برای هر یک از
خودشان هم نعمتند و هم متنعِّم از یکدیگر و هم منعِم با فعال اختیاریه
و قهریهٔ خودشان مثلاً درخت چون مال است نعمت است و چون سایه و میوه
میدهد منعِم است و چون آب و کود میخورد و تربیت مییابد متنعِّم است
و در باطن وجود مالک موقوف بوجود آنست و بالعکس و این توقف
و ارتباطِ لازمِ قهریِ متعاکس در همه اجزاء دنیا با یکدیگر هست از
نیک و بد و از مادی و معنوی و از حاضر و گذشته و آینده و از ذات
و از فصل و خواص و آثار و از علت و معلول که اگر نبود معلولی علتی هم
نبود و اگر بنا بود که محدود باشد و بعد از این نباشد مثلاً لازم میآید که
علت از اول نباشد اگر نوع پشه از اول نبود یا بعد نوعاً معدوم شود
تمامِ دنیا نبود و معدوم خواهد شد و یک حادثهٔ (نیک یا بد) که
واقع شد اگر نمیشد دنیا معدوم خواهد شد
و عقل ناچار است باقرارِ باین توقف و ارتباطِ عام و از جهتی عاجز است
از تصور کردنِ موضوع و از اقامهٔ برهانِ تفصیلی در یکیک — امّا

النعمت

برهان اجمالی عمومی میتواند اقامه کند واین جدول مینماید تقسیمات ثنائیه وثلاثیه وجمع حاصل ضرب اقسام انهارا

	تقسیم ثنائی نعمت		تقسیم ثلاثی نعمت	حاصل ضرب
۱	ظاهره (جلیه) باطنه (خفیه)	۱۷	بلاواسطه بیکواسطه بوسائط	۶
۲	ظاهریّه باطنیّه	۱۸	عاجله آجله هردو	۳۶
۳	عامه خاصه	۱۹	داخله خارجه هردو	۲۱۶
۴	جسمیه روحیه			۴۳۲
۵	معلومه مجهوله	۲۰	نعمت تنها نعمت ومنعم نعمت ومنعم هرسه	۱۲۹۶
۶	مشکورة مکفورة			
۷	اصلیّه فرعیّه	۲۱	واحده متعدده	۲۷۶۴۸
۸	اصل فرع	۲۲	خالصه مشوبه	
۹	مطلق مضاف	۲۳	حاضره غائبه	
۱۰	ساکن متحرک			
۱۱	ثابت منقلب	۲۴	بشکل نعمت بشکل نقمت	
۱۲	مادی معنوی			
۱۳	دائمه زائله	۲۵	صریح مأوّل	
۱۴	مشترکه مخصوصه			
۱۵	اختیاریه قهریه	۲۶	معلومة مجهولة	۶۰۸۹۶۹۶۴۹
۱۶	مطلقه مقیده			

علیهم

بعض این اقسام مکرر است و بعض دیگر در همه کس نیست واین دو بعض شاید یک از هزار این اقسام باشند — واکثر مردم دارای همه اقسام غیر مکررهٔ این جدولند — واگر کسی ملتفت بتکثر نعمتهای خود شد ومنعم را هم یکی دانست وجمال منعم را در زیر پردهٔ نعمتها دید او عارف کامل است — واگر بدین اجمال چنان سرگرم شد که در بند نعمتها نشد او فانی فی الله است — واگر بشکر نعمتها پرداخت علماً وعملاً او عبد شکور است وبحسب وعدهٔ لئن شکرتم لأزیدنکم هزاران نعمتهای معنوی مزید میشود برای او ودرهم آن چونکه ازیدنکم صیغهٔ مضارع است تجدد واستمرار را دربردارد — وجملهٔ انعمت علیهم باعتبار (ذو وجوه) بودن قرآن شامل میشود همهٔ اقسام نعم را ونعمت التفات باین نعم را ونعمت توفیق شکر آن نعم را ونعم موعودهٔ در ازاء شکر را که در تزاید آناً فآناً است الی بغیر حساب ونیز شامل میشود نعمت تبرئه از درجات غضب وضلال را

ودر اینجا نکته ایست که تذکر بآن لازم است

وآن اینستکه بحکم جریان تضاد وتقابل در همه سلسل موجودات هر نعمتیرا نقمتی در مقابل است وچون از خدا جز نعمت صادر نمیشود (لایصدر من الواحد الا الواحد ای الواحد بالسنخ لا بالعدد) پس اقسام نقمتها همه سر میزند از ساحت بنده وان بی التفاتی بسر بهر نعمتی که ملتفت نشدی ان نعمت ضد ورقیب پیدا کرد و شد

غیر المغضوب علیهم و لا الضالّین

حفت نعمت که نعمت از خدا و نعمت از تو صادر شده و تو خود را
شریک خدا ساخته‌ای در اصدار و احداث — و بدترِ اقسام شرک
آنستکه خود را شریک خدا بسازد در وجود و اراده و رضا و محبت
یعنی بخواهد که او را نیز دوست دارند بلکه همین قدر که بخواهد که خدا او را
دوست بدارد — چونکه انفعِ اقسامِ توحید توحیدِ محبّتی است
یعنی جز خدا را دوست ندارد و نخواهد که کسی (جز خدا) غیر خدا را
دوست داشته باشد و عیبِ مسلّمِ رؤساء دیانات (روحانیان)
آنستکه توقع دوستی خودشانرا بعنوان دیانت از مردم داشته باشند
و در زمان ما مراد صریحاً بمرید میگوید بلحنِ قوی که اگر مرا دوست نداری
خدا را دوست نداشته‌ای نه بعنوان اَحَدُ مَظاهر الله بلکه بعنوانِ
اَنَّه لم یظهر الله الّا فیّ پس داعیانِ بتوحید ناقضانِ توحیدند
بگمانِ نگارنده غیرِ المغضوب علیهم و لا الضالّین اشاره
باینگونه رؤساء است که مدخولِ غیرند و دو قال در ضمیر
وضمیر بارز مجرور در علیهم راجع است بالف و لام المغضوب که بمعنی الذین است
و غیر صفت الذین انعمت است و یا منصوب باختصاص و یا به اعنی وارد مقدر
و یا مرفوع است و خبر مبتدء محذوف که هم و لا بمعنی غیر و عطف بغیر است
و بجای لا غیر قرائت شده و آن انسب است و نزد عوام شیعه حالا
قرائت غیر معمول به نیست مگر اخباری که عمل میکند بلجاج اصولی و اصولی
هم بلجاج اخباری عمل نمیکند — و بهرحال مفهوم این است که لا تهدنا صراط
المغضوبین

عمله ۱ بعضی از اضافه شود

عمله بعد بین دو سطر ۱۷ و ۱۹ ساقط شود

الٓمٓ

المغضوبین و لا صراط الضالّین ای صراطاً موصلاً الی غضبک و الی الضلال
عنک او مسبّباً و ناشئاً عن غضبک و عن ضلال لنا الذاتی او الفعلی
فی صراط آخر غیر هذا الصراط
و بعد از اتمام حمد مرسوم است گفتن الحمد لله رب العالمین با دعاء اجابت
دعاء اید یا منطوقاً و مفهوماً و شیعه چون میگوید که حمد را در نماز
باید بقصد قرآن خواند نه بقصدِ مخاطبه با خدا (حق ندارد حمد کند)
و عجب اینکه بعض علماء بنقل سوره حمد و معوذتین را جزء قرآن نمیدانند
پس اوّلِ قرآن سورة البقره خواهد بود و شیعه میگوید که اگر قرآن
هم نباشد باز بقصد مخاطبه نباید خواند و بقصد امتثالِ امرِ نماز
باید خواند و بهرحال حق حمد بقصد تفأّلِ اجابتِ دعا ندارد

عمله ۳ بجای عبارت بین دو خط این عبارت نوشته شود حق ندارد سوره حمد را که جزء نماز است انشاء بخواند

سورة البقرة

در مدینه نازل شده مگر آیه و اتّقوا یوماً ترجعون فیه الی الله
که در حجّة الوداع در منی نازل شد و ۲۸۶ آیه است
آیهٔ اُولی الٓمٓ است که در معنی و ترکیبش وجوه بسیار است
و نگارنده همه وجوه فواتح السور را در فریده رمزیه از کتاب تمام الحیات
که کز خاصست نگاشته بما لا مزید علیه
لفظ یا مهمل است یعنی بی قصد ادا شده و حاکی از هیچ معنی و غرض نیست
اگر عمداً گفته شده باشد لغو و سفاهت است و اگر خطا باشد غلط است
مقدمهٔ تفسیر فواتح السور

الم

ودر کلام خدا این هردو معنی است ویا هستعمل است وآن بدو قسم است

۱ معنی که مناسب با ماده یا صیغهٔ انلفظ باشد در انلغت که تعیین انمعنی را میکند ۲ غرضی خاص یا عام که از محض تلفظ منظور باشد مانند تکیه صوت وتعیین مخارج حروف یا تعیین الحانِ موسیقی و این در حروف مفرده یا مرکبه که هیئة ترکیبیه هیچ مناط غرض نباشد فقط اندازهٔ صوت بقدر مادهٔ ان حرف یا حروف مناط باشد — ومانندِ بیان کم وکیفی در مدلول لفظ سابق واین در حروفِ زائده است (قلیلاً ما مثلاً ما) که برای ابهام یا تکثیر است — ومانند رمز و تعمیه که ذهنِ سامع را بحیرت اندازد ومنظور همان حیرت است پس معنی غیر غرض است ومیزان ودر این حروفِ واقعهٔ در اول ۲۹ سوره که (فواتح السور) نامند این هردو احتمال هست واحتمالِ معنی ضعیف است واحتمالِ غرض قوی است واگر هر حرفی اشاره باسمی یا جملهٔ باشد داخل عنوان غرض خواهد بود نه داخل عنوانِ معنی — وگویا در هیچیک از کتابهای آسمانی اینگونه حروف مجمل المفهوم نباشد واین از خصایصِ قرآن است

احتمالات فواتح السور

۱ هریک از حروف آنها به تنهائی مقصود است ویا مجتمعةً

۲ هریک ازین الفاظ واقعهٔ در اول سوره ها مبنی است یا معرب وبنابر معرب بودن اعرابش لفظی است یا مقدر وبنابر مبنی بودن محل اعراب دارد یا نه و هریک از اعرابِ لفظی یا مقدر یا محلی رفع است یا نصب یا جر ودر این احتمال ده وجه حاصل میشود ۴ وجه مبنی و ۶ وجه معرب وبضرب در دو وجه احتمالِ اول بیست وجه میشود

الم

۳ یا معنی دارند یا غرض ودر معنی ۴ احتمال است

احتمالات معنی فواتح السور

۱ هریک اسم قران است ویا مجتمعا ویا بحذف مکررات یک اسم میشود برای قران — واین ۳ وجه در اسم وجهارم هم از احتمالات آتیه جاریست

۲ اسم همان سوره است که فاتحه آنست واین یکوجه بیشتر نیست

۳ اسم خدا باشند به وجه (سه وجه در معنی احتمال میرود)

۴ اسم پیغمبر باشند به وجه پس ده وجه در معنی و در غرض هم ده نوع احتمال است و در هر نوع چند وجه است

احتمالات غرض فواتح السور

۱ هر حرفی اشاره بیکی از اسماء الله یا اسماء قرآن یا اسماء پیغمبر باشد وحقِ تعیینِ مشار الیه مختص است به پیغمبر و باعتقادِ شیعهٔ امامیه ۱۲ امام نیز این حق را دارند نظر بعموم وراثت وما مسلمانها اجمالا میدانیم که هر حرفی اشاره به اسمی است وحق تعیین ان اسم را نداریم — واگر کسی ادعاء کند که فلان اسم است تفسیر به رای خواهد شد وان ممنوع است

۲ هر حرفی اشاره بیکی از حوادث عظیمهٔ آتیه بعد از نزول قران باشد تا آخر دنیا بدون تعیین زمان ان حادثه و ترتیب حوادث — با محفوظ بودن حق تعیین حادثه برای شخص پیغمبر ویا ۱۲ امام نیز

۳ هر حرفی اشاره بزمان حادثهٔ باشد و نظر به تعیین ان حادثه نباشد با محفوظیت حق تعیین ان زمان به پیغمبر یا ائمه نیز واین هم دو وجه است ۱ مجموع الم و غیره اشاره بیک زمان باشد ۲ الف اشاره بزمانی ولام بزمانی دیگر ومیم به دیگر وهکذا سایر فواتح

الٓمٓ

وغرض این باشد که یکقرن بعد ازین مثلاً یکحادثهٔ بزرگی در دنیا
یا راجع به اسلام یا راجع بمطلق دیانت یا راجع بسیاست خواهد
و ۲ قرن بعد حادثهٔ دیگر و هکذا وانجا لفظ قرن را از باب مثال
آوردیم نه تعیین زیرا ما مسلمانها هیچ نمیدانیم که تعیین زمان بشمار
قرن خواهد بود یا بشمار سال — وقرن هم قرن سی سالی یا صد
سالی یا ده سالی خواهد بوده یا بیشتر یا کمتر مثلا ایرانی گوید صفویه
۲۵ قرن و قاجاریه ۱۵ قرن سلطنت نمودند ومنجم قرن را دورهٔ کیوان
میداند که سی سال است واروپائی قرن را صد سال سنه میداند وشاید
پیغمبر بعلم الهی قرن بیشتر یا کمتر از اینها بداند

دورهٔ کیوانی نام یکی از مؤلفات کیوان است که احوال خود را [illegible] عمر کیوان است

۴ هر حرفی اشاره بقائمی باشد که نهضت اسلامی کند یا نهضت
دینی یا نهضت سیاسی نماید تا آخر دنیا با تعیین زمان قیام ان قائم
یا بدون تعیین — واین نیز بدو وجه است که الٓمٓ مثلا اشاره بیک قائم
باشد یا به ۳ قائم و حمعسق مثلا اشاره بیک قائم باشد یا
به پنج قائم و بکجزء (?) مانند ن و ق دیگر دو وجه نیستند همان یکوجه اند
وحاصل ازین احتمال ۴ وجه است ۱ انکه بعد از محمد ص تا آخر دنیا
۲۹ قیام و نهضت خواهد روداد یا اسلامی تنها یا دینی یا سیاسی
تنها یا مرکب از دین وسیاست مثل خود اسلام که هر دو را دارد
۲ انکه ۱۴ قیام بوجوه مذکوره خواهد شد بنا بر حذف مکررات
که ۱۴ حرف میماند وشیعه انها را مرکب نموده جملهٔ (صراط علی حق
نمسکه) را تشکیل میدهند ویا (علی صراط حق نمسکه) ویا (نمسکه

علی جز [illegible] جزء دوم یا صفت یا تابع

الٓمٓ

علی صراط حق) وضمیر بارز منصوب نمسکه راجع بمحمد یا بقرآن یا باسلام
یا بتوحید یا بمطلق دین یا بشخص مومن بقرآن و محمد وعلی باشد
۳ انکه بعدد حروف ملفوظهٔ این ۲۹ فواتح قیام بوجوه مذکوره
خواهد شد که قریب ۱۵۰ قیام میشود زیرا الم ۹ والمص ۱۲ وحم
۵ ون ۳ وق ۳ وحمعسق ۱۴ وکهیعص ۱۳ والمر ۱۱ حرفست
۴ انکه بعدد حروف مکتوبه باشد که الم ۳ والمص ۴ حرفست
۵ انکه این حروف عطیهٔ خدا باشد بخصوص پیغمبر یا ائمه نیز
که مختار باشند (?) در ترکیب این حروف باهم ثنائی وثلاثی وهرچه خواهند
وآن مرکب را اسم خدا قرار دهند وخدا را به آنها بخوانند که خدا اجابت
خواهد فرمود — ویا آن مرکب را جملهٔ قرار دهند واز آن جمله اسرار
ومطالب خفیه استنباط نمایند وحکم برطبق انها کنند —
واین توسعهٔ علم وحکم ومقام مختاریت وولایت آن بزرگواران است
مانند اختیار ترکیب حروف حاصلهٔ از عمل جفری که با جفار ماهر است نه با
هر کسیکه عمل بجفر نماید که تا مدتی باید مقلد قانون واساتید باشد
تا وقتیکه قوهٔ کامله وروح علم جفر بر اثر پیدا شود
واین اختیار تام مطلق را عرفا روح نبوات وولایات مینامند که هر
نبوتی وولایتی یک قوهٔ ازین روح هستند و تمام این روح بطور کلیت (که روح
امر کلی مینامند) ظهور نمیابد مگر در هر عصر در یکنفر که انرا امام کل وقطب الاقطاب
مینامند ولی عموم شیعه امامیه این روح امر کلی را منحصر میدانند

آلم

بشخص محمد ص و ۱۲ نفر معین الجسم والدم — واین عقیدهٔ خود را (مهدویت خاصه) نامند و عقیدهٔ عرفاء را (مهدویت نوعیه) خوانند وگویند که آن کفر است وبدعت در اسلام است

وجفّار کامل مختار است که حروف حاصله را بعد بگیرد و استخراج مرام نماید و هم در اقسام عدد (کبیر صغیر اصغر اکبر) مختار است

مثلا الف را بدو قسم میتوان گرفت الف مفتوحه (متحرک القلب) که در عدد یک است والف مضمومه (ساکن القلب) که بعدد هزار است

وجه تسمیه انکه مراتب عدد ختم میشود به هزار

ونیز مختار است که حرفرا مشدد یا مخفف بگیرد و با زبر تنها یا با بیّنه بگیرد و پیغمبر یا ائمه نیز میتوانند که حروف فواتح را مطلقه بگیرند نه مقیّد مثلا الف یعنی جنس الف که شامل الف های واقعه در هر لفظ ولغت است وهکذا سایر حروف فواتح

۶ انکه هر یک از فواتح اشاره بفلکی باشد که عرش وکرسی (فلک اطلس وفلک الثوابت) با ۲۷ فلک جزئی از تدویر وحامل وخارج مرکز وجوزهرات ۲۹ میشود وهر یک حرکتی دارد غیر حرکت آن دیگر پس ۲۹ نحوهٔ حرکت در عالم افلاک هست — واین بنا بر قول قدیم علما هیئت است که امروز در همه جا متروک است ودر اروپا ۵ صد سال است که متروک است

۷ انکه هر حرفی اشاره باشد بجمله و مطلبی از تتمهٔ اسرار شب معراج که خدا در عالم لامکان (لاحد) (لاتعین) بمحمد ص القا وتعلیم میفرمود ودر اثنا مشیت الهیه تعلق گرفت ببازگشت محمد ص وامر بازگشت صادر شد محمد ص عرض عاجزانه شائقانه نمود که چگونه رضا بترک این محضر

آلم

دهم وتو با من تازه سخن گشودهٔ چگونه بساط اسرار را در هم بپیچم خدا فرمود ناچار بزمین بایدت رفت — ومن وعده میدهم که در ضمن وحیهای قران ازین اسرار طوری باتو سخن گویم که نه جبرئیل که مبلّغ است بفهمد ونه مسلمین که مستمعند پس بعد از معراج ۲۹ بار خدا در ضمن ۲۹ کلمه از بقایای اسرار خفیه اظهار شخصی بمحمد نمود واو فهمید مراد را واشارات را ودیگران نباید بفهمند — واین احتمال مدلول روایتی است که معین جوینی در کتاب احسن القصص فارسی که تفسیر سورهٔ یوسف است ذکر میکند چاپ ایران صفحه ۳

۸ ۴ انکه هر یک از فواتح اشاره بعالمی کلی از امهات عوالم مترتبهٔ طولیهٔ وجود باشد که باقتضا ضرب روح ۴ کیفیت در مظاهر سبعه هفت اسم بزرگ خدا (ائمهٔ سبعه) وانضمام عالم اطلاق نفس الرحمن (مشیت کلیه) ۲۹ عالم میشود که ۲۸ حرف لغت عرب بانضمام الف ساکنه نیز اشاره باین عوالم است ونیز ۲۸ شکل بانضمام نقطهٔ غیر متشکله (مبدء تشکلات) اشاره باین عوالم است ونیز قمر با ۲۸ منزلش (الشرطین بطین ثریا دبران هقعه هنعه ذراع نثره طرفه جبهه زبره صرفه عوا سماک غفر زبانا اکلیل قلب شوله نعایم بلده ذابح بلع سعود اخبیه مقدم موخر رشا) اشاره باین عوالم است — وانچه ازین ۲۹ عالم در نشأهٔ طبع ظاهر شده فقط برای محمد ص بوده نه غیر او انهم فقط ۱۴ عالم ظاهر شد عدد حروف غیر مکررهٔ فواتح که ۱۴ است نه بیشتر وشیعهٔ امامیه

[illegible]

الٓمٓ

منتظرند ظهور ۱۵ عالم دیگر را نیز در دست قائم آل محمد ص
و عرفا نیز بجوا اطلاق منتظرند و گویند که دنیا تمام نمیشود مگر پس از
ظهور همه ۲۹ عالم حقایق که جانِ عالم طبع اند و بنا رِ ظهور در جسم طبیعی
دارند و بناء خود را برهم نمیزنند تا اینکه انجام کامل دهند (والله مُتِمّ نُورِه)
چنانکه سیرِ وجود بقهقری نمیشود ارادهٔ حقیقت وجود نیز بقهقری بر نمیگردد
۴ و احتمال چهارم در فواتح از جهت ترکیب نحوی است که یا خود جملهٔ
مستقله اند باینکه خبر مبتداء یا مبتداء خبر محذوف و یا جملهٔ ندائیه باشند منادیٰ
مرخّم مانند یا الله یا محمّد و در یس که نیکو ظاهر است و یا کلمهٔ مفرد مبنی بدون
محل اعراب باشند — و یا انکه مربوط بکلمات بعد خود که مبتداء یا خبر مقدم باشند
و اینوجه در این ایه و در تنزیل الکتاب نیکو ظاهر است که الٓمٓ اسم سوره یا قرآن باشد
و وجوه مندرجهٔ در این چهار احتمال اگر در هم ضرب شوند هزار
۱۸۰۰ وجه خواهد حاصل شد که بعض مکرّر اتند و بعضی باطلند و بعض مرجوحند یا شاذ
و ضعیفند و بعض صحیح و راجح و شایعند ورسم جدول را برای ارائهٔ صحیح و سقیم
حواله بر هنر و حوصلهٔ خوانندگان میدهیم و خود را معاف میداریم

ذالِكَ الكتابُ

خبر الٓمٓ است و یا مبتداء آن ۲ و یا مبتداء ما بعد خود است که جملهٔ لاریب فیه یا هدیً
یا جملهٔ فیه هدیً باشد — و یا ذلک مبتدا و الکتاب خبر است و الف و لام برای
تعظیم یا عهد ذهنی است اشاره بکتاب غیبی علوی یا کتاب وجود یا کتاب موجود بلسان انبیاء
گذشته یا بلسان خود محمد ص که در اوائل دعوت خود میفرمود که کتابی از نزد خدا
نازل

[Margin notes: ۲ و یا مبتدا دوم و ... بیان ... [illegible]]

ذلک الکتاب

نازل خواهد شد و یا کتاب وجود شخص مخاطبین و مامورین یکیک بطور بدلیت
یعنی صور موجودهٔ در شخص تو ای مخاطب هر که هستی در صفحات اینکتاب مدوّن
منتقش است پس در قرآن نیکو بنگر و کتاب وجود خود ترا در آن بخوان
خصوص که ذلک خبر مقدم و الکتاب مبتداء موخر باشد یعنی کتاب وجود تو همین
قرآن است و بس و جز این نیست تو قرآنی و قرآن تو است نه در قرآن
جز نقوش وجودیه و صور متبادلهٔ تو چیزی هست و نه در تو چیزی هست که در قرآن
نباشد ای مخاطب بخودت و ای مدعو بسوی خودت و ای شنوندهٔ از
زبان خودت و ای بینندهٔ خودت در خودت بچشم خودت و ای جویندهٔ
خودت که هرچه را هر جا و بهر نام بجوئی خود را جستهٔ در زوایای خودت
و هر جا بروی و هر چه دورتر از آن نباشد بروی همانا از خود بیرون نرفتهٔ زیرا
بیرون از تو چیزی نیست چگونه چنین نباشی با انکه خدا که مرکز وجود است در
مرکز وجود تو را کز است و همه محیط های وجود دور ان مرکز میگردند و از
ان مرکز برخواسته و بسوی ان مرکز بر میگردند
ذا اسم اشاره و لک برای دور بودن مشار الیه از ساحت اشاره یا از جهت
مشیر یا از ساحت مخاطب بدوری مکانی یا زمانی یا رتبهٔ یا شانی مانند
دوریِ استعداد از فعلیت — و اینجا دوری عظمت است — که حقیقت قرآن
بسکه عظیم الشان است دور است از اذهان مخاطبین باین زودی حاضر در
ذهن انها نمیشود و مراد از اشارهٔ معنویه حاضر ساختن در ذهن مخاطب است
و یا دوری مرتبهٔ وجود است که مخاطبین در عالم جسمند و ناسوت و کلام الهی
در مقام صفات یا افعال خدا است که از حقائق الهیه است و برتر از حقائق

ذلک

کونیه حتی از عقول هم لذا جبرئیل میگیرد قرآنرا از بالاتر از خود
و در مشارالیه ذلک چهار احتمالست ۱ الم بنا بر انکه اسم قرآن باشد
۲ حقیقت علیاء روح قرآن ۳ همین قرآن منزل مکتوب پس بعد اشاره
برای حاضر نبودن همه قرآن است در انوقت که این آیه آمد و چندین سال
طول کشید تا همه مشارالیه حاضر شد و این بُعدِ زمانی و مکانی هر دو هست
زیرا در انمکان و زمان که این آیه آمد همه قران انجا و انوقت نیامد
دوری مکه از مدینه سبب اشارهٔ بعیده است وبنابر این الکتاب صفت
یا بدل یا عطف بیان است برای ذلک ویا انکه مراد از الکتاب حقیقت
قرآنست و خبر ذلک است ۴ مقام باطن محمد ص که حقیقت ولایت باشد
که کتاب بزرگ حقیقی خداست و بلاشک از خدا و بقلم ذاتی خداست نه
بقلم صفتی و فعلی و مایهٔ هدایت کل ماهیات است بسوی وجود و همهٔ
ان ماهیات متقیند از امتناع ذاتی که عدم است و اگر متقی نبودند قابل
هدایت بسوی وجود نمیشدند و بهرهٔ از هدایت کتاب ولایت نمیبردند
ولذا در اخبار رسیده تفسیر کتاب به علی ع فعن الصادق ع ذلک الکتاب
ای کتاب علی و اضافهٔ کتاب به علی اضافهٔ بیانیه است ای کتابی هو علی
و در اعراب و ترکیب ذلک هفت احتمال است
۱ خبر الم باشد ۲ مبتداء دوم ۳ مبتداء مؤخر (۱) ۴ مجرور باشد محلاً
بتقدیر مضاف ای الم جزء ذلک الکتاب ۵ منصوب محلاً یا عنی مقدر باشد
بنا بر بودن الم اسم قران ۲ واحتمالات اعراب و ترکیب الم باید ضرب شود
در این ۷ احتمال ذلک و حاصل ضرب را در احتمالات الکتاب و احتمالات
(۱) مبتداء مؤخر برای الم و مبتداء مقدم برای الکتاب) للاربعه

[illegible] (۱) [illegible] (۲) [illegible]

الکتاب

لاریب فیه وهدی تا هم المفلحون واحتمالات معانی نیز باید ضرب شود
در حاصل ضرب احتمالاتِ اعراب و ترکیب تا وجوه صعب الاحصا
حاصل کردد — و در اعراب الکتاب ۵ احتمالست
۱ صفت ذلک ۲ بدل از آن ۳ عطف بیان و در هر یک
از این سه احتمال رفع و نصب و جر است که در واقع ۹ وجه میشود
۴ خبر ذلک ۵ خبر الم
و کتاب مصدر مجرد است بمعنی نوشتن و مصدر مفاعله است بمعنی مکاتبه
از طرفین و چون در هر نامه انتظارِ جواب و جایِ جواب هست نامه را
کتاب مجازاً و نوشتنِ آنرا کتاب حقیقةً توان نامید
و غالباً لفظ کتاب بطور مجاز شایع گفته میشود بر نقوش مکتوبه
و بر محل آن نقوش خواه جماد باشد خواه ذهن انسان خواه جان
انسان که صفحهٔ وجود اوست و خواه فضاء نشاء نوعیه از انواع
موجودات که نقوش وجوداتِ افراد در آن منتقش است و خود آن
فضا وجود مستقل در خارج دارد بنا بر قول بوجود کلی طبیعی در خارج
بوجودی غیر وجود افراد شر ویا فقط در ذهن (عقل) وجود دارد
کما هو الحق — و خواه فضاء هواء مجاور و ملاصق هر کره که نقوش
تنفس‌ها و تلفظ‌ها و حادثه‌ها در آن منتقش میشود
پس اقسام کتاب مجازی شش است یکی مکتوب و ۵ مکتوب فیه
که جماد ۱ ذهن ۲ جان ۳ نوع ۴ هواء ۵ باشد — و در اینجا ۱ معنی

[illegible]

الکتاب

دیگر برای خصوص قرآن احتمال میرود بعنوان مکتوبٌ فیه
۱ لوح علم خدا که عین ذات است ۲ لوح اعیان ثابته
که مانند مغز سر برای هر ذات حقیقت و معنائی یک سلول مخصوص دارد که بتمایز
علمی متمایز میشوند نه مانند سلولهای مغز سر که تمایز عینی دارند
پس آن عین ثابتهٔ که مختص قرآن محمد است بمنزلهٔ لوح مصداق لفظ الکتاب است
۳ لوح محفوظ که ام الکتاب هم نامند و آنجا نقوش وجود جمعی دارند نه وجود فرقی
۴ لوح محو و اثبات که آنجا وجود فرقی دارند و حروف از هم متمایزند
و در خبر است که هر حرف از حروف قرآن در آن لوح بزرگتر از کوه است
۵ لوح بیت المعمور که در آسمان چهارم است و یکی از منازل (مظاهر)
حقیقت کلیهٔ مجردهٔ قرآن است و یا در آسمان اول است (فلک قمر) که در اخبار
رسیده که قرآن در شب قدر تماماً نازل شد به آسمان اول و از آنجا آیه آیه
در مدت ۲۳ سال باین دنیا متدرجا نازل میشد
۶ لوح ذهن یا جان جبرئیل که واسطهٔ تبلیغ بمقام بشریت محمد ص بود
۷ لوح ذهن یا جان بشری خود محمد ص که آخر منازل باطنیهٔ غیبیهٔ قرآن است
۸ فضای دهن مبارک محمد ص که اول منزل شهودی حسی قرآن است و میتوان
برزخ میان غیب و شهود نامید باحترام محمد که جسم مبارک او را برزخ
بنامیم نه جسم — و پس از این در عالم اجسام منازل شهودیهٔ
قرآن مانند سایر کتابها ۵ منزل است که گذشت و مراد از نوع نوع
مسلمین است که بوصف عنوانی اسلام یک نحوه و نشأهٔ وجودی پیدا
میکنند غیر وجود بشری — و هر دینی نیز این نحوه وجود را دارد
که

الکتاب

که کلیهای طبیعی دیانتی یکسلسله پیدا میشوند بوجود خارجی یا ذهنی
علی الاختلاف — و این سلسلهٔ کلیات طبیعیهٔ ادیان بجان هم میافتند
و جنگهای سخت شکن ریشه برکن میکنند و در آتیهٔ نزدیک یک
جنگ عالم گیر پر تلفاتی میان سلسلهٔ دیانات و میان شعب هر دینی
بنظر میرسد — خدا کند که دانشمندان در آن بین کشته نشوند
که هیچ خرابی برای عالم بدتر از مرگ دانشمند نیست — چنانکه هیچ آبادی
برای هیئت دنیا بهتر و پربهاتر از پیدا شدن دانشمند حقیقی نیست در هر جا
و بهر دین و بهر لباس و بهر زبان که باشد (نه تنها بعمامه و زبان عربی
که عوام ایران پنداشته‌اند) دانشمندی وطن و نژاد حسی ندارد
از هر جا و از هر نژاد پیدا شود با هم برادر با جان برابرند هم برادر تنی و هم وطنی
و هم دینی و هم زبانی و هم جانی و هم اطلاقی فوق همه برادریها
و ممکن است که مراد از نوع نوع قرآن باشد مانند نوع توریة و
انجیل و هر کتابی که این نوع هیئت الکتاب است بهر کاغذی بهر جلدی بهر
خطی و بهر زبانی ترجمه شده باشد و در قوهٔ حافظهٔ هر کسی محفوظ شده
باشد و بفهم هر کسی بمعانی مختلفه فهمیده شده باشد که همهٔ این
افراد مختلفة الصور یکنوعند و آن نوع مصداق کتاب قرآن است
یا توریة یا کتاب سقراط یا قانون یا شفا یا اشارات یا نجات است
و هکذا هر کتابی — و مسلمین قرآن را در میان همه کتابها بنام کتاب مبین

بین دو قوس [illegible] باید ساقط شود

لا ریب

تخصیص میدهند وعلامه انسانرا (هرکه باشد) بنام کتاب مبین خوانده
در آن شعر (وانت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمر)
ونگارنده در کتاب (ثمرة الحیات) این شعر را با قبل و بعدش شرحی وافی نموده
در فریدهٔ صفحه از طبع
وجملهٔ ذلک الکتاب میتواند معترضه یا حالیه یا مستانفه باشد بنابر
بودن الم جملهٔ مستقله (ندائیه یا خبریه) یا جزء جملهٔ آتیه

لا ریب فیه (لاریب) (فیه) (فیه هدًی)

خبر الم یا خبر ذلک یا معترضه یا حالیه یا مستانفه و تنها لاریب یک جمله است
بحذف خبر لا یا آنکه لای نافیهٔ جنس خبر نمیخواهد و فیه جمله علیحده است بچند
احتمال از خبر بودن و حالیه و معترضه و مستانفه بودن و یا جزء جملهٔ لاریب است
که خبر لا است و یا خبر مقدم برای هدًی است و یا حال است برای ریب
منفی وضمیر مجرور فیه راجع است بکتاب یا به الم یا بکونه کتاباً من الله
یا بهذا المقال یا بمحمد ص یا بما جاء به محمد یا به المؤلف من هذه الحروف
و همه محتملات فیه در (فیه هدًی) نیز جاری است و نیز در هدًی للمتقین
که جملهٔ مستقله باشد بمبتدا بودن هدًی گرچه نکره است اما چون فیه حال است
برای هدی نکارتش تخفیف یافته زیرا حال مانند صفت است
تخصیص میدهد نکره را بجودش یعنی خصوص انهدائیکه در قرآن یا الم
یا در این سوره یا در محمد است منحصر بمتقین است
و ممکن است که ریب مرفوع باشد فاعل فعل محذوف ای لایکون او لایجوز
او لایقع او لایصح و نحوها پس جمله فعلیهٔ خبریه سالبه میشود و ریب از جهت
نکره بودن در سیاق نفی مفید عموم میشود نه از جهت جنس بودن و عمومش
از

و صفت برای ریب یا الم یا برای هدی

لا ریب

از جهت زمان و مکان و شخص ذو ریب و علت حصول ریب و اندازهٔ ریب
خواهد بود — با آنکه وقوع پیدا کرده انواع ریب ها از اشخاص حاضره
از زمان و آیندگان تا آخر دنیا — پس مراد نفی استحقاق است یعنی
جای ریب نیست یا بتقدیر صفت است لاریبَ صحیحٌ او ریبٌ
غیر مرتفع او ریبٌ من منصفٍ و هکذا و یا بتقدیر حال لاریب صحیحاً
او ثابتاً او محققاً و هکذا
و جهت اینکه لا فیه ریب نفرموده آنستکه در آن تعریض و کنایه
می شد بکتب آسمانی و توهین بود از محمد بکتب سالفه با آنکه (مصدقاً
لما بین یدیه) وصف قرآن است چنانکه آیهٔ لا فیها غولٌ تعریض است
به خمور دنیا که در آنها سنگینی و صداع و غائله ها و ضررها هست
و در خمر بهشتی نیست
و ریب مصدر است و اینجا مراد حاصل مصدر است که حال تردید و قلق و
اضطراب و ناراحتی نفس است — و عقل ابا از آن دارد و حاکم بلزوم
دفع یا رفع آنست — خصوص در امور دینیه که معرفة الله و معرفة
الاحکام باشد و عن الحسن بن فاطمة عن النبی ص (دع ما یریبک الی ما
لا یریبک) یعنی در هر کاری باید ریبت از صفحهٔ ذهن سترده شود
تا ذهن آرام گردد و بفهمیدهٔ خود بچسبد و از آن بهره برد اگرچه کار
کوچکی باشد که محض ریبت بالذات مؤلم نفس است و دفع و رفع مؤلم
لازم است و همین است برهان لزوم طلب علم و معنی علم زوال
ریب و معنی طلب علم ازالهٔ ریب است زیرا ریب مؤلم نفس است

لاریب

واین خود مدح دیگری است برای قرآن که قبول ریب نمیکند وذاتاً
دافع ریب است وآبی از آن ومنافی با آنست — واین مدحی
شگفت است ونشانهٔ روشنِ حق بودنست

(سحر با معجزه پهلو نزند دل خوش دار) (دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند)
وقرآن هر دو معنی است یک صفت و پیشه پس از قرآن خوان گرچه
حالا قرآن نمیخواند باز دیو (ریب) از او گریزانست یعنی از شخص او برای پیشهٔ
او نه برای فعل او و دیگر فعل واشتغال یعنی مادام که مشغول خواندن
قرآنست دیو از او میگریزد — وچون نخواند دیو با او می آمیزد ودر او
می آویزد پس تلاوت رانندهٔ دیو است نه شخص خواننده ومیانِ
این دو معنی فرقها است — ولفظ اهل قرآن واهل الذکر نیز همین
دو معنی را دارد ولفظ مصلّی وعابد وظالم ومتقی وتائب ومحسن وغیرها
نیز ودر هر آیه که این الفاظ هست اظهر حمل بر معنی صفت ویپشه است
خواه اسم باشد مانند قانتین راکعین صابرین وخواه فعل باشد
مانند لقوم یعقلون یظلمون یفقهون یتذکرون اگرچه فعل امر باشد
مانند اذکرونی اوفوا بعهدی واعلموا واتقوا واصفحوا واحسنوا
یعنی پیشهٔ خود سازید ذکر مرا ووفا وعلم وتقوی وگذشت وخوبی را
تا ملکهٔ راسخه در جان شما باشند این صفات نه فعل موقتی
صادر از شما ونه حال عارض بر شما پیمبر ص فرمود که خدا نظر
بدلها ونیتهای شما دارد نه بصورتهای شما وعملهای شما
با آنکه در قرآن همه نام عمل برده شده مراد عمل متکرر موجب ملکه است
وشاهد بر این آنستکه فرماید والذین هم علی صلوتهم دائمون یعنی

صارت

لاریب فیه

صارت الصلوة مقاماً لهم زیرا پیدا است که عمل نماز نخواهد ونباید
دائم شد — وممکن است که در فیه مقدری باشد ای فی کونه
کلام الله او فی کونه هدیا او فی کونه مُبَرهناً بالعقل والحس السلیمین
عن اَغبَرَةِ الطبع وحَمِیّةِ الجاهلیّة ودر ریب آنستکه احتمال رود که محمد ص
خود اینکلما ترا ساخته وبخدا بسته — یا آنکه گویندهٔ ناقل است یعنی
قرآن موجود گفتهٔ شخص محمد است بعنوان نقل از خدا که کلام منقول باشد
وضد این دو احتمال آنستکه محمد هنگام جریان قرآن بر لسانش از خود
منسلخ بود هم طبعاً هم نفساً ومجرّ ارادهٔ الهیه بود نه ارادهٔ بشریهٔ محمد ص
وصحیح است سلب نسبتِ تکلّم بقرآن از محمد ص بالبطلانِ سلب جریان بر زبان محمد ص
پس محمد لافظ بود بقرآن اما متکلم نبود بقرآن ونفی ریب راجع
به اسباب تکلم وآثار تکلم است نه راجع بتلفظ وبسماع اصوات
قرآنیه از ناحیهٔ محمد ص پس قرآن ابداً از ناحیهٔ محمد نیست نه لفظاً نه معنیً
نه اصلاً نه نقلاً اما از ناحیهٔ محمد است سماعاً یعنی از او شنیده شد
کلام خدا نه از غیر او وشنیده نخواهد شد هرگز از غیر او وصادر
نشده از او ونخواهد شد از او واز غیر او مطلقاً حرفی از حروف قرآن
آیهٔ ولو تقوّل علینا لاخذنا منه بالیمین ناظر باین قسمت است
واین امر دقیق را جز بنظر ثاقب کنجکاوی نتوان دید وجز بفکر
منور نتوان فهمید ولغزشگاه سختی است وصراطی است که هر که
بگذرد به بهشت حقیقت میرسد
وبا نفی ریب نسبت بشخص محمد است یعنی محمد خودش باور دارد بی ریب که گفتهٔ او

هُدًى

کلام خداست — و یا نسبت بخودِ خدا یعنی خدا عالم و موقن است بمطالب
قرآن اگرچه شنوندگان هزار ریب داشته باشند و از خارج هم
علم خدا معلوم است و در اینجا غرض تجلیل قرآنست که از جانب چنین خدائی
نازل شده (من لدن حکیم علیم) و یا نسبت به الم است یعنی ریبی نیست
در اینکه الم اسم قرآن یا سوره است یا بیان آجالِ امم یا ناهضین و
قائمین است و این مدالیل الم بی ریب یقینیّ الوقوع است
و در اعراب محلّی جملهٔ لا ریب فیه احتمال است

۱ خبر الم باشد خصوص بنا بر احتمال معنی اخیر در مورد ریب که مدالیل
خود الم باشد ۲ خبر ذلک الکتاب ۳ حال از ان
۴ حال از الم ۵ معترضه ۶ مستأنفه باشد.
۷ مفعول فعل مقدر باشد ای اَقُولُ او اَعتَقِدُ او اِعلَم اَن لا ریب فیه.

هُدًى

با الف مقصورهٔ مبدله به تنوین در محل رفع که خبر الم یا ذلک یا هو
مقدر که جمله حال از ذلک یا الم یا مستأنفه باشد بجای تأکید معنوی
لا ریب فیه و یا مبتدا مؤخر باشد برای فیه و باز جمله حال یا مستأنفه است
و یا در محل نصب است تا حال از ضمیر مجرور فیه یا از ذلک یا از الم
باشد و عامل و ناصب این حال بنا بر اول نسبت لا ریب است
ای لیس فیه ریبٌ فی حالِ هدایته و بنا بر ثانی نسبت ایجابیهٔ ذلک
الکتاب و یا خود کتاب که مصدر است گرچه مصدرِ محلّی بلام کم
عمل میکند بر از شباهت تامّه که باسم پیدا کرده و از شباهت بفعل
دور شده چونکه عمل کردن در اعراب کلمه حق فعل است نه حق اسم

المتقین

للمتقین

ای للذین کانوا من قبلُ اتقیاءَ فصار تقویهم سببَ اهتدائهم او للذین
یصیرون اتقیاءَ بسببِ اهتدائهم فالمتقون حقیقةٌ علی الاول و مجازٌ
بالاول والمشارفة علی الثانی — والتقوی امّا سببٌ للهدایة او مُسَبَّبٌ
عنها او لا سببٌ و لا مسبّبٌ بل شرطٌ لتأثیرها ولذا اختصّت الهدایة
بالمتقین فلا تتجاوزهم الی غیرهم بشهادة لام الاختصاص و بشهادة
تعلیق الهدایة بوصف التقوی فان تعلیق حکمٍ او نسبةٍ بالوصف یدلّ
علی العلیّة بالمعنی اللغوی المتصوّرة باحد الوجوه السبعة

۱ کونُ الوصف علةً تامّةً للحکم فتصیر القضیة من القضایا التی قیاساتها معها
۲ کونه جزءَ علةٍ له ۳ کونه سبباً له ۴ کونه شرطاً له
۵ کونه جزءَ السببِ او جزءَ الشرطِ ولو بوسائط ای جزء الجزء
۶ کونه علةً عرفیةً او شخصیّةً لا اصطلاحیةً
۷ کونه علةً او سبباً او شرطاً او جزءاً منها بحسبِ التبانی بین القائلِ
والمخاطبِ لا بحسبِ الواقع و نفسِ الامر

و تقوی بفارسی (پروا) است و پرهیز که مشهور است در معنی تقوی
معنی لفظ (اجتناب) است و اعم است از آنکه با ترس قلبی باشد یا نباشد
و تقوی خصوص آن پرهیز است که مسبّب از ترسِ قلبی باشد
پس تقوی از صفات شمرده میشود و اجتناب از افعال و در پروا
دل هم شریک و داخل در عمل است و در پرهیز شرکتِ دل شرط نیست
و گاهی تقوی و پروا گفته میشود بر نفسِ ترس و بیمِ دل بی آنکه عمل پرهیز

ظهور یابد از اعضاء بدن چنانکه گویند فلانی بی‌پروا داخل این کار
شد یعنی دلش قبل از عمل بی‌پروا بود و همان بی‌پروائی سبب این کار
شد و متقی آنکس است که همواره در دلش پروا باشد و صفت
پروا احاطه کرده باشد دل او را و دلش همواره پر از پروا باشد
و پروا درجات بسیار دارد درجهٔ تامه آنستکه در دل جا برای
غیر این پروا نمانده باشد و هوس و اغوای شیطان و تمایشات دنیویه
و احتیاجات و نسیان و غفلت نتوانند دفع این پروا یا اثرا
کم کنند و با صطلاح شرع لفظ (متقین) منحصر بهمین درجهٔ تامه است
که تقوی متمرکز در دل شده و همه خلل و فرج دل پر از تقوی و پر شده باشد
و خیال دیگر نتواند رخنه در دل کرده آن پروا را متزلزل و کم اثر نماید
و هر صفتی تا با دل متخلل نشده و باهم آمیخته نباشد هنوز آن صفت
متمرکز در دل نشده و آن شخص را کاملاً دارای آن صفت نمیتوان
نامید بلکه فعل را باید نسبت بآن شخص داد نه صفت را
و نتیجهٔ دیانات و علت غائیهٔ وجود بشر و غایت علم همین تمرکز صفات حسنه است
در دل و بیرون رفتن صفات بد از دل و چنین دل را خدا قلب سلیم نامیده
(لا ینفع مال ولا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم)
و تقوی در اینجا و در خیلی از آیات قرآن و اطلاقات مسلمین نسبت به
(ما یتقی منه) مطلق است تا افاده عموم کند یا آنکه غرض تعلق به عموم
یا تعیین ما یتقی منه نیافته و اصل غرض بودن پروا است در دل با تمرکز

وقوه

و قوهٔ دفاع بچه نالایقت چنانکه دل خود را بزبر و تلخ و ترش روی
معرفی کند و حاضر نبرد باشد و نمیخواهد طرف را بشناسد که که و چه است
هرچه و هرکه باشد دل هنوز او را نشناخته از آن پروا دارد — چنانکه
مجازاً توان گفت که دل خود پروا است محرم ۳ فرمود لا تسبوا علیاً فانه
خشن فی ذات الله یعنی علی در بارهٔ خدا زبر است و با غیر خدا نرم میشود
و لذا شیعه علی را (مولی المتقین) نامیدند
و عرفا که تقوی را یکی از منازل بدایت راه خدا میدانند آنرا نسبت به ما
یتقی منه سه قسم میکنند ۱ عام یعنی پروا از قبایح محرمه ۲ خاص
یعنی پروا از لذائذ مباحه ۳ اخص (خاص الخاص) یعنی پروا از ماسوی الله
و از خودی خود — و فقها نیز تقوی را سه قسم میکنند ۱ پروا و پرهیز از
هر دین جز اسلام و از عقاید فاسده در شعب اسلامیه ۲ پروا و پرهیز
از گناهان کبیره و صغیره و این هر دو واجبست اول بدلیل عقل و ضدش
کفر است و دوم بدلیل نقل و ضدش فسق است
۳ پروا و پرهیز از مکروهات و این مستحب است نه واجب و مسمی به قدس و ورع است
و در اینجا میتوان گفت که مطلق نیست و اوصاف خمسهٔ آن آنرا مقید میکند
باین قسم المتقین من الکفر بالغیب و ترک الصلوة و الزکوة و عدم الایمان بما
انزل الله علی الانبیاء و عدم الیقین بالآخرة ولی نسبت بدرجات این
اوصاف مطلق میشود و قدر متیقن درجهٔ پست است بقدر حصول مسمی
از ایمان بغیب و نماز و زکوة تا آخر — اما تلویح بعموم درجات است
و به تطبیق و محاذات درجات تقوی در این ۵ صفت با درجات

للمتقین

هدایت که بقدر تحقق تقوی تحقق میابد هدایت و یا بقدر تحقق هدایت تقوی متحقق میشود بنا بر انکه هدایت مسبب از تقوی یا سبب حصول تقوی باشد و لام جارّه در للمتقین یا صلهٔ است برای عامل که هدیً یا ریب یا الکتاب یا مقدّر که از افعال عامّه یا از افعال خاصه باشد و یا بمعنی اختصاص است و دارای مفهوم است که (لا لغیر المتقین) باشد

و اعراب للمتقین به پنج وجه است بترتیب ذکر ظهور دارند

۱ متعلق به هدیً باشد و کلام از حیث ارکان ختم شده باشد

۲ متعلق به ریب باشد و یا بعامل مقدر و خبر للاریب باشد

۳ متعلق به الکتاب و یا بمقدر و خبر ذلک الکتاب یا حال از ان باشد

۴ خبر الٓمٓ باشد که بموجب معانی متعددهٔ الٓمٓ تعدد معنی و طرز نسبت و تعدد عامل مقدر پیدا میشود

۵ خبر مقدم و اول جملهٔ آتیه باشد و مبتدا نیز محذوف بقرینهٔ اولئک باشد و یا خود جملهٔ اولئک بتقدیر انِ مصدریه مبتداء آن باشد پس رکن کلام ختم به للمتقین نشده بلکه اول جملهٔ مستانفهٔ بیانیه است و جواب سؤال متولد از جملهٔ سابقه است که گویا کسی میپرسد (فما بال الٓمٓ یا فما اثر الکتاب و الهدایة) و جواب داده میشود که (للمتقین الموصوفین بهذه الخمسة ان علی هدیً و انهم المفلحون)

و باید دانست که اقسام تقوی (و مرحله) غیر درجات است چنانکه میتوان عدد اقسام را در عدد درجات ضرب نمود و حاصل ضرب را بدستور حذف مکرر و تمیز صحیح و سقیم تصفیه نموده

موضوع

(فروع چندی است در تقسیم کفر و ایمان) ۱

فرع ۱ آیا ایمان و کفر تقابلشان ~~از چه قبیل است~~ تقابل تناقض است یا تضاد یا عدم و ملکه باید دانست که ایمان مسلّماً امر وجودی است که بمعنی تصدیق باشد که فارسی گرویدن گویند اما کفر اگر بمعنی عدم التصدیق باشد پس یا تقابل عدم و ملکه است و یا تناقض و اگر کفر بمعنی انکار باشد که انهم امر وجودی باشد پس تقابل تضاد است و لازمهٔ تقابل تضاد انست که میشود واسطه میان کفر و ایمان فرض کرد یعنی یک حال وصفتی برای شخص باشد که نه اورا کفر توان گفت و نه ایمان که حال شک و تردید است ۳ بنابراین اقسام صحیح و پنجگانه سه عنوان پیدا میکنند یعنی هر کسی نسبت باین اعتقادات که ما ذکر کردیم یا مؤمن است یعنی تصدیق دارد یا کافر است یعنی منکر است یا نه مؤمن و نه کافر و این هم بر دو قسم است یا اینکه هیچ التفات بانها ندارد یا اینکه التفات دارد و شک و تردید دارد و هنوز عقیده پیدا نکرده پس یا اینکه به همین حال بی عقیدگی میماند و اصلاً نمیخواهد تحصیل عقیده کند یا انکه بخیال و تلاش میافتد که تحقیق کند تا عقیدهٔ تصدیق یا انکار پیدا کند پس بهر حال این تحصر

۲ در غفلت و عدم خصوص موضوع کفر ظاهری مانند اطفال و مجانین

مادام که بعقیدهٔ راسخه نرسیده نه کافر است ونه مؤمن والبته گرچه اسم اصطلاحی
جداگانه ندارد اطلاقش است که واسطه است میان کفر وایمان پس اگر
کفر بمعنی انکار باشد تقابلش با ایمان تقابل تضاد است وواسطه پذیر است
واگر بمعنی عدم التصدیق باشد تقابلش تقابل تناقض است وواسطه
بردار نیست

فرع دوم

۲: آیا حالت سابقهٔ هر کس کفر است یا ایمان بنا بر بیان سابق
اگر کفر بمعنی عدم التصدیق باشد کفر حالت سابقهٔ هر کس است وبعد باید
ایمان پیدا شود واگر کفر بمعنی انکار باشد حالت سابقهٔ هر کس
آن درجهٔ متوسطه است که نه کفر است ونه ایمان پس شخص قبل از تکلیف
وقبل از تحقیق نه کافر است ونه مؤمن ولی عوام هر مذهبی مطلقا غیر مؤمن
بمذهب خودشان را کافر میدانند خواه منکر باشد خواه بیطرف باشد.
وبیان سابق ما که در لفظ کفر وا نمودیم نتیجه‌اش این بود که ضد حال سابقهٔ
هر کس را تعبیر بکفر نموده‌اند بمناسبت معنی لغوی است که پوشاننده
باشد نه آنکه ایجاد معنی اصطلاحی کنند والا آنهم در اصطلاح شرع

دوم تحقیق علمی شخص مردد بیطرف را نه کافر میتوان نامید نه مؤمن ولی چون
بعد از انتشار دیانات کم کسی است که نسبت بهر دینی نه کافر باشد ونه مؤمن زیرا
هر کسی بمحض گوشزد یک تحقیق مختصری مناسب حال وعلم خودش میکند وخود را تابع
بیک طرف از تصدیق وتکذیب مینماید که یا کافر بان دین میشود یا مؤمن پس
چون واسطه میان کافر ومؤمن کم ونادر است از آنجهت اسم اصطلاحی پیدا نکرده

فرع سیم آیا کفر غالب بر ایمان میشود یا ایمان غالب بر کفر میشود یعنی اول باید
حال ایمانی پیدا شود وقتیکه ~~آن حال ایمانی~~ وزایل کند حال کفر را یا آنکه باید
اولاً حال کفر بخودی خود یا بعلاج دیگر زایل شود بعد حال ایمانی پیدا شود در اینجا
محققین باختلاف سخن میگویند وحق اینست که هر دو ممکن وواقع است ونیست
بحالات اشخاص واسباب خارجه فرق میکند ومنطوق شریعتها اینستکه هر کس
حالت اولیه‌اش خود را کفر نداند وشبیه حال مرض شمول معالجه بعملیات وتحقیقات
نکرده باشد تا مرض کفر را از خود زایل کند چنانکه در باب صحت ومرض احوال مریض
که بگوئیم بهاتی زوال مرض عین صحت است یا بگوئیم زوال مرض شرط حصول.
صحت است یعنی صحت یک حالت وجودیست جداگانه که پیدا نشود مگر بعد از زوال مرض

در کفر و ایمان هم این دو احتمال میرود . آیا مادامیکه شخص مشغول تحقیق و ازالهٔ
کفر است و هنوز ایمان ثابت برای او پیدا نشده آیا او محکوم بحکم کفر است و از کفار شمرده
میشود یا محکوم بحکم ایمان است اینجاهم نظرها مختلف است و میتوان فرق گذاشت
میان اوایل حال تحقیق و ازالهٔ کفر که بسمت کفر نزدیکتر است [illegible] و اواخر حال تحقیق
که بسمت ایمان نزدیکتر است و میتوان بلحاظ دیگر گفت که چون شخص در حال
تحقیق در هر درجه باشد پشت بکفر دارد و رو بایمان گرچه هنوز خیلی دور است
از ایمان و نزدیک است بکفر ولی اگر آن حال پشت و رو را ملاحظه کنیم باید این شخص را
محکوم بایمان بدانیم اما بدرجهٔ ضعیفه مانند مسافری که از منزلی بیرون میآید همان در اول
راه پشت بمنزل سابق دارد و رو بمنزل آتیه میتوان گفت که این مسافر از منزل
سابق خیلی دور است و بمنزل آتیه خیلی نزدیک است با آنکه بمسافت راه
برعکس این است و گاهی نیز جاهل را که درصدد تحصیل علم باشد یک قسم از علما
میشمارند برای آنکه پشت بجهل کرده و رو بعلم آورده و در حدیث است
کن عالماً او متعلماً او احبّ اهل العلم ولا تکن رابعاً فتهلک
ببغضهم و گاهی اهل دیانات ایمان را تعبیر بعلم میکنند و کفر را تعبیر .

بجهل

بجهل ... و کافر کسی است که راضی بحال کفر خود باشد و نخواهد تحقیق
و ازالهٔ کفر نماید همانقدر که بحال تحقیق افتاد از کفر خارج شد و ملحق بایمان است

فرع چهارم

مهم آیا تحقیق و ازالهٔ حال کفر بخودی خود شخص تنها با فکر ممکن است یا حتماً محتاج
است بمساعدت از خارج و این مسئله همانست که در قرون سابقه طایفهٔ اسمعیلیه
این مطلب را عنوان بزرگی کردند و فرق میان آنها و سایر فرق اسلام همین است
که اسمعیلیه میگفتند برای هر کسی در امر ایمان حتماً یک معلم لازم است که او امام
و رئیس مذهب باشد و اگر کسی بخودی خود بی معلم بمقام یقین کامل هم برسد کافی نیست
و مؤمن و ناجی نخواهد بود و اکثر فرق صوفیه هم ~~اکثر فرق صوفیه هم~~ در این
عقیده با اسمعیلیه شریکند ولی سایر فرق اسلامیه وجود معلم را شرط موضوعی
نمیدانند که اگر شخص بخودی خود با فکر یا با اسباب خارجه حال ایمان پیدا کرد آنهم
مؤمن و ناجی است پس بنا بر مذهب اسمعیلیه و صوفیه مادام که شخص بمعلم
نرسیده حکم کفر دارد و بدون معلم بایمان نخواهد رسید و میتوانیم بگوئیم که اگرهم
در واقع احتیاج بمعلم نباشد معلم را باید تعمیم داد که معلم یا شخص است و یا خارجی است

یا حالت خاصه که از جانب صاحب اجازه بخصوص شخص حاصل میشود پس مسلم یا داخلی
خواهد بود یعنی باطنی یا خارجی خواهد بود یعنی ظاهری پس بهر حال وجود مسلم
لازم است اما نه بآن قسمیکه اسمعیلیه و صوفیه این مطلب را دست آویز ریاست خود
قرار بدهند و هر کسی بتواند قیام کند و دعوی کند که منم آن مسلم لازم الوجود برای ایمان بشر
پس مسلم از جانب خدا باید باشد یا بقرار دادن حالی در دل وجود شخص
یا بنصب شخص معینی در خارج که رسول یا امامش باشند (فرع پنجم)

آیا ایمان بخصوص آن مسلم هم شرط یا جزء ایمان است یا نه یعنی آیا باید شخص
علاوه بر ایمان بمعتقدات که بتوسط آن مسلم پیدا میکند ایمان جداگانه بخصوص آن مسلم هم
داشته باشد تا مؤمن نامیده شود یا آنکه فقط ایمان بمعتقدات کافی است به بیان
دیگر آیا معلم جزء معتقد و مؤمن به میشود که هر کس قائل بلزوم وجود معلم شد یک
معتقد دیگر بر معتقدات ایمانی افزوده یا آنکه فقط لزوم آن معلم برای تحقق
ایمان است و خودش خارج است مانند آنکه گاهی نحویین میگویند تقیید
داخل و قید خارج به بیان دیگر آیا وجود معلم موضوعیت دارد
یا تنها طریقیت و این بحث حالا هم میان فقهاء شیعه متداول شده که آیا

7 وجود مجتهد اعلم از باب اهل خبرة در هر کاری و از باب مقوّم و مصدّق در
معاملات است پس تنها طریقیت دارد و یا آنکه از باب لزوم وجود امام است
منتها بدرجه ضعیفه پس موضوعیت دارد و از کلمات مرحوم شیخ مرتضی رحمه الله
برمیآید که طریقیت است نه موضوعیت اما باید دانست که عمده موضوع
اسمعیلیه و صوفیه است که وجود معلم را بنحو موضوعیت ثابت کنند و تنها
بطریقیت قانع نشوند فرع ششم

ریشه همه اقسام و درجات ایمان ملتفت شدن به عجز و احتیاج ذاتی
است که نامش را عرفا فقر میگذارند هرچه این التفات قوت یابد درجه ایمان
بالاتر میرود تا بجائی که همه وجود شخص محض این عجز و احتیاج ذاتی باشد و هیچ درد
باقی نماند جز این عجز و احتیاج ذاتی و این منتهای درجه ایمان است که ایمان محقق باشد
و ریشه کفر غفلت از این احتیاج ذاتی است هرچه این غفلت قوت یابد
و تراکم شود ــــ (او کظلمات فی بحر لجی یغشاه موج
من فوقه موج) تا بجائی میرسد که هیچ التفات و اقرار باین احتیاج
ذاتی ندارد و امکان هم نیست که التفات پیدا کند نه بخود خود نه بتدبیر و علاج

و نه بوجوه سلم و این شخص درجه کفر است که کفر تحقیقی گویند و تا بر تبدیل یا بیانات

و این است مدلول آیه عنوان ما (ان الذین کفروا الخ

لیر این آیه بیان اعلی درجه کفر است که پیغمبر را مایوس میکند از تعلیم و تربیت

این گونه کافرین زیرا نتیجه نخواهد داشت

فرع هفتم

بدانکه کفر یا بمعنی باور نکردنست و یا بمعنی باور کردنِ نسبت سلبیه یعنی
باور کردنِ بطلان و حق نبودن چیزی که موضوع انرا موجود داند و صفت حقیقیه انرا
معدوم یعنی منکر وصف عنوانی یکشیء موجودی باشد نه آنکه منکر وجود شیء
باشد مگر آنکه آن شیء مفهوم باشد مثل وجوب ذاتی و رسالت و ولایت
پس منکر وجوب ذاتی و مطلق رسالت و مطلق ولایت را میگویند کافر است
اما آنها منکر را نسبت بشخص یک پیغمبر یا ولی نمیگویند کافر با شخص است
و اگر منکر با مصدر رسالت یا ولایت باشد و منکر رسول بودن یا ولی بودنِ یک شخص
باشد میگویند او کافر بالشخص است یعنی وصف عنوانی او را باطل میداند و حقیقی
میداند در محلِ او نه مطلقاً خواه نسبت باطلاق و یا بمفهوم ساکت باشد
و خواه آن مفهوم را در محلی دیگر ثابت و محقق بداند   پس کفر ۲ قسم است

بمفهوم

کفر بمفهوم مطلق و کفر بوصف عنوانی شیء موجود معین

و ایمان: از جهت اصطلاح جز معنی ندارد بلکه فقط بمعنی باور کردنِ نسبت ایجابیات
اما آن نسبت ایجابیه یا وجود مفهوم مطلقی است در خارج در ضمن مصداق آن
یعنی یک فردی خواه آن فرد معین باشد در نظر آن مؤمن و خواه غیر معین و یا آن نسبت
ایجابیه وجود یک وصف عنوانی باشد برای شخص معین

پس اول را ایمان بمفهوم گویند و پذیرفته نیست تا وقتی که معین شده داخل قسم
دوم گردد   و دوم را ایمان بشخص گویند و مفید و پذیرفته همانست و بس
اما در این مطلب در وجوب ذاتی ممکن نیست پس نفی ایمان بوجوب ذاتی کافی
و مفید است زیرا تعیین شخص واجب بالذات چونکه نه محسوس است و نه معقول
ممکن نیست مگر بعنوان معرفت جزئی و تعیین اجمالی که یکقسم از معرفت و تعیین است
و آن اینستکه نفی یقینی کند مفهوم وجوب ذاتی را از هر شیء معین شخصی چه محسوس
و چه معقول و مدعی علم اجمالی یقینی شود که چیزی ورای همه مدرکات حسیه و عقلیه
بشر هست و او مصداق این مفهوم وجوب ذاتی است و او عاجز کننده
همه مدارک است پس همه مانده‌اند از ادراک او (در تفسیر (?) جزء به گفته ام)

مدارک

فكلّما ادركه مدرك ليس بواجب لانّ مدركيّته شاهدٌ بنحيّته
للمدرِك والمدرَك ممكن فهو ايضاً ممكن ولكن سوى المدركات شيءٌ
نعجز عن ادراكه ولا نعجز الّا من قبله لا من قبلنا فلا نعبّر عنه الّا
بالشيئيّة المطلقة لا المعيّنة فهو ليس كشيءٍ من الاشياء وهو الواجب بالذات
والعجز عن ادراكه تفصيلاً هو ادراكه اجمالاً وهو كافٍ بقيّة وهذا معنى
قوله تع ليس كمثله شيءٌ وهذا معنى ما في الخبر من انّه تع شيءٌ
لا كالاشياء لانّ كلّاً من الاشياء شيءٌ معيّن في الخارج بحسب ادراك
مدرِكٍ ما ولا يمكن تعيينه تع بشيءٍ من الادراكات لكنّه تع في نفسه
متعيّن بتعيّنٍ غير التعيّنات المدرَكة وهذا التعيّن الغير المدرك وحدة
الحقّة تع وعلمنا الاجمالي بتعيّنه الغير المدرك توحيدنا ايّاه تع
وما جاءنا الانبياء المرسلون عنده تع الّا بهذا التوحيد لا بالتوحيد
المتوهَّم عند المتوهّمين فذهبوا فيه الى الشمال واليمين وما تركهم الّا عن الحقّ
معرضين في الحقّ مجادلين فجادلوا ثمّ لمّا رجعوا الّا بخفيّ حنين
وهذا معنى كون (هو) اسماً اعظم فانّ (هو) ان كان مشيراً الى المتعيّن
بالتعيّن

بالتعيّن المدرك فهو ليس بالاسم الاعظم وكلّ اسمٍ من اسمائه تعالى لكونه مشتملاً
على الوصف العنواني المدرك ليس بالاعظم حتى (الله) لدلالته على وصف
الاستجماع وهو مدرك عقلاً فالحقّ مع القائلين باعظميّة (هو) لا باعظميّة
(الله) لانّ شرط الاسم الاعظم كونه فوق الادراك وكلّ اسمٍ مشتمل على الوصف
العنواني ليس فوق الادراك وليس في (هو) وصف عنوانيّ بوجهٍ من الوجوه حتى
يكون مدركاً وانّ قصد الداعي والذاكر بهو وصفاً عنوانياً فقد اخرج هو
عن الاعظميّة وكذا ان قصد الداعي والذاكر بالله معجز الادراكات
عن ادراكه فقد ادخل الله ايضاً في الاعظميّة فالاعظم ما كان اجلّ
عن ادراك البشر مطلقاً من غير ان يكون القصور من جانب الادراك والمدرك
بل المانعيّة من طرف المدرَك
وهذا معنى قوله عليه السلام في دعاء الصباح يا من دلّ على ذاته بذاته اي
لا يمكن تعيين ذاته بادراك البشر لكنّه متعيّن بنفسه وفي ذاته فانّ معنى
الدلالة على شيءٍ تعيين ذاته وتعيين البشر محال لكنّه متعيّن الذات في نفسه
يعني ليس بموهوم محض فانّه معنى التعطيل باصطلاح علم الكلام ولا يمكننا

ایمان و کفر
شرح دعاء صباح

12 ادراک تعقّلیّة بوجهٍ بانّ ادراکه تشبیهٌ باصطلاح علم الکلام بمعنی دلّ علی ذاته
بذاته انّه لا تشبیه ولا تعطیل وهذا معنی تنزّه عن مجانسة مخلوقاته وجلّ
عن ملائمة کیفیّاته وهذا معنی قرب من خواطر الظّنون وبعد عن ملاحظة العیون
فانّ احد معانی الظّنّ العلم الاجمالی فالمعلوم بالاجمال مظنونٌ والمعلوم بالتفصیل
متیقّنٌ وهو المراد بملاحظة العیون

وما قیل انّ علم البشر کلّه ظنٌّ معناه انّ البشر برزخ بین العقل والادراک الحسّی
فلا سبیل للبشر الی العلم التفصیلی بالمجرّدات العالیة کالعقل ولا الی العلم
التفصیلی بالمحسوسات الّا بتوسّط القوی الجسمیّة فعلمها بما فوقها وبما دونها لیس
الّا بالاجمال وهو معنی الظّنّ فلا نصیب للبشر من الیقین فی شیءٍ
ولذا ورد فی الاخبار انّ الیقین اقلّ شیءٍ قسم بین الخلق لانّه لیس الّا نصیب
العاقل فکلّ عاقلٍ موقنٌ وکلّ موقنٍ عاقلٌ وما اقلّ الیقین والعقل
وقوله تع — وما یعقلها الّا العالمون انّه ما یتیقّن بها الّا العاقلون
المترقّون عن حدود البشر وعن جنس البشر وان وافق فی حدود البشر الّا انّه تخصّص
منهم وانفصل من جنسهم وترک ما طلبوه وطلب ما ترکوه

ومات

13 ومات عمّا به یحیون وحیی بما به یموتون فاثر موتهم نفسه علی حیوتهم وهذا
معنی ما ورد فی الدعاء اللّهم اجعل محیانا محیا محمّد وآله ومماتنا ممات محمّد وآله
المراد بمحمّد وآله کلّ الانبیاء وکلّ من تخصّص من جنس البشر فهذا الدعاء
یلیق لکلّ متدیّن فی دینه ولکلّ عاقلٍ فی عقله ان یقول اللّهم اجعل دیننا دینهم علیهم السلام وعقلنا عقلهم ای ما یعتقدونه دیناً ویعدّونه عقلاً
ولیعلم انّ العلم الاجمالی بالله تع فی حکم التفصیلی وهذا معنی قول ابی بکر الصدّیق
(العجز عن درکه ادراکه) فکلّ علمٍ اجمالیٍّ مذمومٌ وغیر کافٍ ولا ینبغی ان
یقنع به احدٌ وهو الظّنّ المذموم اتّباعه الّا بالله تع فانّه یقینٌ بالله
وحقّ معرفته تع فاحفظه معانی قول محمّد ص ما عرفناک حقّ معرفتک
ان معرفتنا الاجمالیّة فی حقّک معرفةٌ تفصیلیّةٌ بان تکون ما موصولة
مبتدأ وحقّ بالرفع خبره وعائد الصلة مقدّرٌ ای ما عرفناک به او
تکون مصدریّة ای معرفتنا ایّاک بالوجه وبالاجمال حقّ معرفتک
لعدم امکان العلم بکنهک ولیس هذا فی حقّ غیرک حقّ المعرفة
بل هو ظنٌّ لا یقنع به

(تقسیم آخر للکفر والایمان)

تقسیم ایمان و کفر

14 کفر بهر دو معنی بحسب متعلق دو قسم است یک کفر بالله یعنی باور نکردن
خدا یا حکم یا طلب و جحودش
دوم کفر بشیطان و بهر باطل مفهوماً کان او مصداقاً و ایمان نیز
این دو قسم را دارد ایمان بشیطان یا بهر باطل یعنی تصدیق و صدق
عنوانی او بقصد حق بودن و باطل نبودن زیرا هیچ مؤمنی ایمان بباطل ندارد
پس مراد نه اینستکه کسی با علم ببطلان چیزی ایمان باو آورد بلکه مراد بطلان
واقعی است یا بطلان در نظر طرف است
دوم ایمان بخدا و بهر حقی و این دو قسم ایمان متقابل است با این دو قسم کفر
پس تلازم تعاندی است میان اینچهار قسم یعنی ایمان بخدا
لازم دارد کفر بشیطان را و تحقق نمیابد و یا کامل نمیشود مگر با کفران باو
و ایمان بشیطان نیز تحقق نمیابد یا کامل نمیشود مگر بکفر بالله
پس در آیة الکرسی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله از باب
عطف تفسیری نیست یا از باب عطف مشروط بشرط و نتیجه بمقدمه
و ملزوم بلازم نیست و این جمله عکس پذیر است و مفهوم مخالف دارد

یعنی

یعنی من یکفر بالله و یؤمن بالطاغوت فقد استمسک بالعروة [illegible] الاخرة
المشرفة علی الانفصام بل المنفصمة فی الواقع وانما توهمها متصلة
پس هر ایمانی کفری لازم دارد و بالعکس
ع (هر که را کفر نیست ایمان نیست)
در دعای صباح و شرح قطع اللیل المظلم همان کفریست که لازم افتاده
با ایمانِ مفهوم از دلع لسان الصباح یعنی شب را خدا برد و روز را آورد
یا اینکه روز را آورد و شب را برد بنا بر اینکه وجود غالب بر عدم و طارد است
نه اینکه عدم مستلزم وجود است و نیز روز بمعنی عدم اللیل نیست
گرچه حق اینست که لیل بمعنی عدم النهار ... و باطل بمعنی
عدم الحق است (یعنی شیطان وجودی جداگانه ندارد بلکه بُعد از مرتبه
در رتبهٔ خدا شیطان نیست و کم در دنیا دیده که شیطان بزرگ و کوچک و معصیت
صغیره و کبیره نامند پس دو وجود در عالم نیست تا ضد هم باشند
بلکه شدت و ضعف وجود است که تعبیر بقرب و بعد و گناه و ثواب و شقوه
هر مرتبهٔ دانیه از مراتب سبعهٔ نفس ناطقه شیطان و جهنم مرتبهٔ بالاتر

(۱۰) بین دو قوس سطر از صفحه ۱۵ تا سطر (۱۴) از صفحه ۱۶ که عبارتش اینست (و هیچ تفضی) باید ساقط شود

ایمان و کفر

۱۶ از نهشت و هر مرتبهٔ عالیه رحمن و جنت مرتبه بهتر از است

ان می‌رسد متنازلاً بقعر دوزخ و درکهٔ هفتم که قابل تبدل بجنة و خلاص نیست

و اینست معنی خلود دوزخ که منحصر بقعر آنست و اینهم می‌رسد متصاعداً بجنة العدن

یعنی اقامتگاه و غیر منحصر التبدل والزوال و اینست معنی خلود در جنت

که منحصر بجنت العدن است و در هفت جنت دیگر خلود لازم نیست زیرا صاعدین از آنها باید بگذرند و

و جنت یکی از دوزخ بیشتر است که هشت است زیرا دوزخ غیر از خود چیزی نیست

و خود منزه دارد (و حقیقت وجود در آن نیست بلکه وهم است) اما جنت

هشتمین همانجاییست که پس از هشتمین آن حقیقت وجود نمایان میشود

پس هر هفت بهشت بدست بگیرد به وصف انکار لذت بخش است و هم مغز

حقیقت که نمایان شد نفس لذتست و آن هفت لذیذ است و این یکی

نفس لذت است و نفس لذت محال است که بی لذت شود زیرا انفکاک

شیئی از نفس خود محالست و معنی خلود بهایی همینست اما شیئ لذیذ ممکنست

که از لذت بیفتد بجنب ذات خواه در وجود خارجی از لذت بیفتد

یا هیچ نیفتد)

تقسیم آخر

دهم

علی و نیک از اضافه شود

کلمه (یکی از) بعد از کلمهٔ جنت در سطر (۳) از پائین صفحه اضافه شود

بین دو قوس سطر هفتم اضافه شود

(تقسیم ۱۰م)

۱۷

کفر بمعنی باور نکردن البته قابل انقلاب نیست

اما کفر بمعنی باور کردن نسبت سلبیه بهر دو قسم مذکور و ایمان بمعنی باور داشتن

نسبت ایجابیه بهر دو قسم مذکور بر دو قسمند ثابت و منقلب و هر یک از این دو

نیز دو قسم است مطلق و مضاف

پس هشت قسم میشود و نیز هر یک یا بنفسه ثابت و منقلب است بدون

صروت سبب خارجی و یا بسبب خارجی منقلب میشود و یا بمانع خارجی

ممتنع الانقلاب شده ثابت میماند پس اقسام محتمله بشانزده میرسد و ثابت

آنستکه معاوضت تاثیر نداشته یا بسبب یا اسباب انقلاب و دفع آنها را

نموده ثابت بماند با آنکه خطر انقلاب باو روآورده بود

و منقلب آنستکه تاب مقاومت اسباب انقلاب را نداشته و بسببی

از خارج هم معاون او نشود پس بشتاره از اسباب انقلاب شده منقلب گردد

(سواءٌ علیهم ءَأنذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون) یکسانست ترسانیدن و نترساندن تو قوم از آنها که نخواهند بگروید

از این آیه معلوم میشود که انذار مطلق یا خصوص انذار پیغمبر از اسباب رسمیهٔ انقلاب کفر
با یمان است و اثر نکردن این اسباب از عجایب است لذا خدا متذکر باید که چگونه
کافرین منتفع از انذار نخواهند شد و انذار تو دقیمت است باید صرف این
کافرین لغو و تعبیر بلفظ سواءٌ و تقابل انداختن لم تنذرهم با انذرتهم
تنها مبالغه است در عدم نفع انذار که میفرماید انذار تو با عدم انذار یکسان است
که ابدا نافع نیست نه آنکه تنها بحد انقلاب کفر بایمان نرسد بلکه تخفیف درجهٔ کفر را هم
نمیدهد و در لفظ انذرتهم که تصریح بتاء خطاب شده اشاره است به
استثنای هدایت خاصهٔ خدا از این نسبت نفی یعنی اگر خدا بخواهد خودشان ایمان
آورند زیرا قدرت (مشیت) مطلقهٔ خدا را هیچ چیز عاجز نمیکند و انذار از این جهت که فعل
پیغمبر است قاصر است که کفر ذاتی آنرا بی اثر کند

و نیز لفظ لا یؤمنون که نسبت ایمان را بخود کافرین داده انکار سلب
منفعت یعنی ایمانیکه باقتضای ذات و اختیار خودشان باشد نخواهند آورد اما اگر
ایمان انها بخواست خدا باشد البته حتمی الوقوع است

ولو

(ولو شاء لهدیکم اجمعین)

و این قاعدهٔ کلیه است و مستمراً در همه افعال و صفات خلقیه جاریست
که اگر خدا بخواهد تبدیل ذات و صفات و افعال راسخهٔ خلقیه را با آسانی خواهد کرد
و هر جا که تعبیرش بمحال بودن انقلاب باید دانست که باستثناء خواست خدا
صحیح است نه مطلقاً (لأنّ الله لا یُعجزه شیءٌ ما فی السماء والأرض)
سماء عبارت از عوالم روحیه و ارض عبارت از عوالم جسمیه است یعنی
در هیچ عالم جسم و روح چیزی تاب مقاومت خواست خدا را نمیآورد

(ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم)

این آیه جمله مستأنفه است و بمنزله دلیل است برای حکم آیه سابقه یا جواب
است از سؤال مقدر که یکی بپرسد لِمَ صار سواءٌ علیهم جواب میدهد
لأنّ الله ختم علی قلوبهم و از این آیه معلوم میشود که این سه چیز قلب و سمع و بصر
هم سه راه ادراکند و هم سه راه تبدل احوالند و هم سه راه قبول فیضند
و هم سه راه منع فیض‌اند و هم هر سه آینه و کاشف ذات شخصند
اگر چنانچه مراد از قلب عین ذات باشد بشهادت جمع آوردن قلب

که اگر عینی ذات بود مناسب نبود منفرد آوردن قلب و جمع بودن شاهد است
براینکه مراد از قلوب قوای مدرکهٔ باطنه است چنانکه سمع و بصر رئیس قوای مدرکهٔ ظاهره
اند گرچه بعضی پنداشته اند که جمع بودن قلوب باعتبار تطبیق بر جمعیت مخاطب آیه است
که هم باشد ولی این فلسفه منتقض است به مفرد بودن سمعهم که اگر این فلسفه منظور بود
باید سمعهم باشد در اینجا مطلبی که لازم است دانستن مراد از ختم و مهر
کردن خداست دلها را و گوش و چشمها را بطوری که منافی با عدل و لطف لازم خدا
نباشد و البته این مطلبی است دشوار گرچه در واقع دشوار نیست اما بموازین
علمیه و دینیه دشوار است لذا بعضی ختم را بمعانی مجازیه گرفته اند که نتوانسته اند
معنی حقیقی ختم را با موازین دینیه تطبیق نمایند زیرا دچار اعتراض است
که علاوه بر منافات عدل و لطف لازم لازم میاید نقض غرض و عبث
در ارسال انبیاء و انزال کتب زیرا پس از آنکه پروردگار دل را مهر کرده چگونه جایز شود
تکلیف کردن بآن صاحب دل که آن مهر را بردارد و ایمان بیاورد اگر بگوئیم که خصوص
این اشخاص که مهر بدل آنها زده شده خارجند از عموم نبوت انبیاء جواب خواهیم شنید
که پس لازم میاید تخصیص نبوت انبیاء و تصریح باشخاص معینی در وقت انزال

کتب و حال آنکه به تخصیص صریحاً در هیچ دوره واقع نشده و اشعار
و اگر این آیه را شاهد بر اشعار بیاورند خواهیم گفت که سیاق این آیه سیاق تعبیر
و تعییر و توبیخ است نه سیاق اشعار پس میگوئیم مراد از ختم خدا اشاره بمرتبهٔ
وجود اینها کافرین است نه اینکه خداوند زیاده بر اقتضای ذاتی مرتبهٔ اینها مهر بدلهای
آنها زده باشد بلکه مرتبهٔ وجود اینها مرتبه ایست که از آن تعبیر میشود به مهر زده شده
یعنی این مهر زدن عین عدل است زیرا باقتضاء عین ثابتهٔ اینها فقط است
و بر پروردگار باقتضای عدل لازم است که آنچه اعیان ثابته بزبان ذاتی بخواهند پروردگار
بآنها بدهد از سعادتها و شقاوتها و این را فیض مطلق مینامیم که وقتیکه از خدا
صادر میشود شقاوت بعنوان شقاوتی نیست بلکه سعادت و شقاوت هردو
یکسان از درگاه حق صادر شوند و وقتیکه بمحلی میرسند که سزاوار محل مرتبه ای از مراتب امکان
است در آنمحل متشکل بشکل آن مرتبه میشوند پس مهر زدن بر دلها در مرتبهٔ وجود این کفار
واقع شده نه در مقام صدور فیض از فیاض مطلق یعنی این مهر بر دل زدن هم یک نحو
فیضی است که از فیاض باید صادر شود بعد از سؤال ذاتی بزبان عین ثابته
و اگر صادر نشود ظلم خواهد بود ولی این فیضی است که وقتیکه بمحل رسید و منطبق با قابل

و در آن مهر پیدا گردد اثر شرّ آن میشود که مانع از قبول فیضهای الهی که بتوسط انبیاء باید
بخلق برسد میشود و این نوع فیض را تعبیر بمهر زدن میکنند که در این دل و سمع و بصر
یک قوّهٔ دافعه و مانعه پیدا میشود که مقاومت با تأثیر تربیتها و انذارات
انبیاء مینماید پس ختم راجع بنحو قلب است نه با للّه و معنی ختم اللّه
اینست که اجاب اللّه دعاءهم لختم القلب و الاجابة
لیست قبیحة لکن دعاء ختم القلب قبیح و این قبح لازمهٔ مرتبهٔ آنهاست
که برآنها نیز در آن مرتبه نمیتوان مذمت و ملامت نمود زیرا هر که در آن مرتبه باشد
حالش این خواهد بود پس این آیهٔ ختم اللّه در واقع بیان مرتبهٔ از مراتب وجود است
نه بیان فعلی از افعال حق تعالی تا مورد ایراد تواند شد و لفظ علی قلوبهم
یقیناً متعلق است بختم و امّا و علی سمعهم هم احتمال است عطف
بر علی قلوبهم و متعلق بختم باشد و هم خبر مقدم و جملهٔ جداگانه باشد که مبتداء آن
غشاوة باشد امّا و علی ابصارهم یقیناً خبر مقدم است برای غشاوة
زیرا اگر آنهم عطف بر علی قلوب باشد لازم میاید غشاوة چون بحالت رفع است
بلا مبتدا و بی خبر باشد اگر منصوب بود ممکن بود که مفعول ختم گرفت آنرا
که

که جزء ختم مفعول لازم ندارد ولی ممکن بود ختم تضمین [illegible]
ولی رفع غشاوه ابا دارد از این احتمال و لهم عذاب عظیم یقیناً
جملهٔ جداگانه است و بمنزلهٔ نتیجه است برای همه جملهٔ سابقه که جزء ختم و مآل سوالش
باشد امّا عظمت عذاب اشاره بنحوهٔ عذاب است که اگر عذاب
باقتضای ذات باشد عظیم خواهد بود و اگر باقتضای صفات و افعال باشد خفیف
خواهد بود که جزء الیم باشد پس فرق است میان عذاب عظیم و عذاب الیم
و در اینجا موجب عذاب رذائل و پستی ذات اینها کفار است نه تنها
رذائل صفات و افعال آنها زیرا اسمی از صفات و افعال آنها هیچ در این
دو آیه برده نشد فقط تعبیر بکفر ثابت غیر منقلب و اشاره بدلیل آن کفر که مهر
بر دلها باشد شد و هیچ اشاره بصفات و افعال نشد پس موجب عذاب عظیم غیر از
ذات پست اینها چیز دیگر نیست و لذا در آیات قرانی
لفظ عذاب عظیم کم استعمال شد و امّا لفظ عذاب الیم بسیار است
چونکه در این آیه اول استعمال لفظ قلب است خوبست معانی قلب اجمالا
نوشته شود تا برای آیات دیگر که لفظ قلب دارد کافی باشد

بدانکه قلب در لغت یا اسم عین است پس به سه معنی است
۱ عقل ۲ خالص ۳ وسط — واین هر سه معنی در وقتی است
که قلب مضاف الیه استعمال شود واما بدون اضافه معنی مشهور قلب عضو
مخروطی الشکل لحمانی که سرازیر آویخته در وسط مایل به یسار سینهٔ هر حیوان
واز سه طرف محفوف به قطعات ریه است و یونانیان آنرا منبت [illegible]
شریان ومهم تر از ریه میدانستند واروپائیان ریه را مهم تر از آن میدانند
وبعضی پنداشته اند که قلب اسم خصوص جوف آن عضو است که دارای قطعهٔ
از خون است که آنرا حبة القلب گویند وبنابراین نام این عضو را فؤاد میدانند
اما این قول خلاف متبادر از اذهان عموم عرب است وباید دانست
که عرب اسم هر عضو بدن را که ببرد مرادش جسم آن عضو است مگر چنانچه
عضو که مراد از اسم آن عضو صفت مطلوبه از آن عضو است مثل ید که
غالباً بمعنی قوت ونعمت گفته شود ومثل چشم که غالباً بمعنی زینت
وجمال گفته شود ومثل قلب که غالباً بمعنی حلم وفهم وشجاعت گفته شود
وهر کسیکه دراین صفات کامل باشد او را عرب ذو القلبین میخواندند

یعنی حلم وفهم وقدرت فکریش بقدری بوده است که گویا دو دل در سینه اوست
واین مطلب در زمان پیغمبر چنان شهرت بود که جمیل بن معمر را که مرد
حلیم وفهیم قوی القلب بود وذو القلبین مینامیدند عوام عرب شهرت
داده بودند که جمیل واقعاً دو دل دارد که باهم بگفتند باید بعد از مردن جمیل
سینه اش را بشکافیم ودو دل او را ببینیم ودر جواب این شهرت این
آیه نازل شد (ما جعل الله لرجلٍ في جوفه من قلبين)
ووجه آنکه این عضو را قلب میگویند همانست که سرازیر است
یعنی قاعدهٔ مخروط در زیر کله است وراس مخروط قریب الملامسه با استخوان
پهلوی چپ است ویا قلب اسم معنی است مصدر مجرد است
بمعنی برگردانیدن پشت برو ویا سرازیر ویا از حالی بحالی (این سه در حیوان)
ویا از بالا بزیر در نباتات ویا از وضعی بوضعی وسطحی بسطحی در جماد
وکرات واجسام ذوات الاضلاع واین معنی ام المعانی لفظ
قلب است که در هر معنی دیگر استعمال شود بمناسبت همین برگرداندن
وتغییر وضع است از جمله در علم صرف قلب حرفی بحرف دیگر وکلمه بکلمه دیگر

دکله را وارونه کردن گویند وعقرب را نیز که قلب گویند برای است که جسم را
بحالت روحی بر میگرداند واز قلب نه صیغه کاملاً استعمال میشود مگر اسم فاعل
که قالب باشد بمعنی خودش متداول نیست اما بمعنی ظرفی است که بخواهند
مظروف را بشکل آن ظرف بسازند تا بتوانیم معنی اسم آلت مثلاً میگویند
افرغه فی قالب الترصیف (التصنیف) وار ده باب مزید تقلیب وتقلب
وانقلاب مشهور است با نه صیغه مرکب وا قلاب وتقالیه وتقالب
واستقلاب نیز نادراً میاید اما نه همه نه صیغه واز جمله عرب پنیر را که سحاة معروف است
مستقلب هم گوید مثل پنیر لعلت آنکه آنرا برگردانیدن رسم است
اما قلب باصطلاح عرفان واولیاء وکنجکاوان معارف وروحیات
سه معنی است

۱ اسم جنس مراتب روحیه بشر نه حیوانی پس بهر یک یک از مراتب روحیه منفرداً
وبهمه آنها مجتمعاً اطلاق میشود وتعیین مراد را از قرائن باید فهمید

۲ اسم خصوص مرتبه ثانیه (یا ثالثه) از هفت مراتب روحیه بشر که میان صدر
وروح باشد (یا بنا) وانجا محل نقوش ایمانیه است مقابل نقوش اسلامیه که در

در صدر است وبعضی قلب را مرتبه سوم میدانند وروح را چهارم

قول اول بودن صدر متفق‌اند واین غیر اقوالست که چهارم مرتبه اورا طبع بعض وقلب وروح میدانم

۳ خصوص قلب متنور بنقوش ایمانیه بالفعل است پس همه بشر صاحب قلب
نمیشوند مگر بعضی نادر آیه (ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب)
یعنی من لم یکن له قلب فلا ذکری له فی ذلک وپیشینه که در این آیه
قلب بمعنی عقل باشد وعقل مرتبه چهارم از هفت مراتب روحیه است
پس وسط هفت مرتبه است که قلب بمعنی وسط هم صدق میکند
بدانکه صدر گرچه از عالم ارواح است اما جسمانی است یعنی حاضرتر
از جسم وتابع جسم است و پس از تکمیل جسم وجود میاید وان پنجم مرتبه
بعد از قلب روح مطلق وغیر تابع جسمند وفقط ناظر بجسمند
اما قلب در میان صدر جسمانی وان مراتب روحانی ذووجهین و
ذو بابین است باب الی الجسد اذا انفتح وانحصر صار القلب
ایضاً جسمانیاً معرضاً عن عالم الارواح فانیاً بفناء الجسد
وباب الی الله والی عالم الدهر والغیب اذا انفتح وانحصر
یصیر القلب الهیاً نورانیاً باقیاً عالماً بالغیب مجرداً عن کل

لوث و حقیقةً در دل همین باب الی الله است که اگر این باب
مسدود شد نمیتوان گشود که درِ دل بکلی بسته شده و مهر زده شده با آنکه وقتیکه این در بسته شود
آن درِ دیگر که بسوی جسد است باز و روشن و منیر میشود اما چنان است
که آن دیگر از دل بیرون خارج شده چنانکه در این آیه بطور اطلاق فرموده
(ختم الله علی قلوبهم) یعنی بسته شده درِ دلهای ایشان با آنکه درِ دیگر که
بسوی جسد است باز است و از این جهت هم در دهشتی دل را قلب میگویند
یعنی ممکن الانقلاب الی کل من الطرفین پس دل را نه صرف روحانی
میتوان دانست نه صرف جسمانی و بالفعل روحانی ذو استعداد تمحض
در روحانیت و تبدیل بجسمانیت و بالاتر از دل سایر مراتب روحیه بشر
روح محض است یعنی قابل تبدیل بجسمانیت نمیشود چنانکه پائین تر از قلب هم
که مرتبه صدر است که تعبیر به بشریت و بنفس مطبعه حیوانیه میشود جسمانی صرف است
یعنی نه متمحض در روحیت و نه قابل تمحض است پس در واقع سرحد روحانی
و جسمانی در وجود بشر همین مرتبه قلب است که اگر شخص از مرتبه بالاتر رفت دیگر
انحطاط و ارتجاع و ارتدادش متصور نبود
و اغلب افراد بشر هنوز بمرتبه قلب هم که سرحد است هم نرسیده‌اند

و چون سمع و بصر در این آیه اول مرتبه است که در قرآن ذکر شده برداداست
مطلب لذیذی که راجع باینهاست نوشته شود تا در آیات آتیه که سمع و بصر
دارد کافی باشد
بدانکه اجماع است بر تفضیل سمع و بصر بر سایر قوای خمسه ظاهره
اما اختلاف است میانه خود سمع و بصر با اختلاف شدید و امام فخر رازی
در کتاب اسرار التنزیل که فارسی است نقل اختلاف را با جمیع دلایل
از طرفین نموده و نگارنده نیز در کتاب (نیر اعظم) که در تبریز چاپ شده
بعمر خود نوشته این مسئله را مستوفیً درج نموده و اینجا تکرار آنها را
نمیکند و آنچه در آنجا نوشته نشده اینجا مینگارد
مطلب اول توسط سمع میان قلوب و ابصار در کلام خدا شاهد است با آنکه
سمع از دل پست تر است ولی از بصر بالاتر است و مقدم بودن
سمع را هم میتوان بتقریبی بعید شاهد براین مطلب گرفت
مطلب دوم چونکه در وقت شنیدن اگر التذاذی یا تألمی حاصل شود پیداست
که شنوا جان بلذت یا الم است پس معلوم میشود که سمع بجان نزدیکتر از

از بصر است والبته هر قوه که به روحانی مقرب‌تر باشد و جان را در ادراک
باشد بصر خواهد بود و محققین هم گفته‌اند که قوه سامعه اقرب بتجردات
از قوه باصره یعنی بالفعل هیچیک مجرد نیستند اما بریاضات میتوان هر یک
از این دو قوه را مجرد کرد یا شنونی که از جنس ملکوت گشته صدای ملکوتی را
بشنود و صور ملکوتیه را ببیند و در این تصفیه و تجرید بتجربه رسیده که اول قوه
سامعه مجرد میشود و بعد باصره مجرد نشده بلکه خیلی اشخاص موفق نشوند
بتصفیه و تجرید باصره و تنها سمع آنها مجرد شده و بصر بکمال تعلق باقی است
و در میان انبیاء هم خیلی از انبیاء بنظر که صدای ملکوتی را در مقام وحی
میشنیدند و ملائکه در نزد آنها میامدند و با آنها حرف میزدند و صدای ملائکه را
میشنیدند و خود ملک را به صورت ملکوتیه و به صورت بشریه ندیدند
مثل اینکه کسی کلامی بشنود و متکلم را نه بیند که بزبان عرب این متکلم غیر
مرئی را هاتف گویند و کلامش را ندای هاتف گویند
پس اینکه سمع زودتر از بصر تصفیه و تجرید میشود ثابت است زیرا که نسبت
سمع با ملکوت و مجردات بیشتر از نسبت بصر است

و نیز میتوان گفت که سمع در هر فرد از بشر لیاقت تبدل بمجردات
و تجرید را دارد که این لیاقت بفعلیت رسد اما بصر در هر فرد
این لیاقت را ندارد و کم کسی است که بصر او لیاقت آنرا
داشته باشد که نادیدنیها را ببیند و قدر متیقن در انبیاء است
و در آنها نیز در همه شان بصر بفعلیت تجرید نرسیده زیرا کم پیغمبری بوده
که ملک را بچشم خود ببیند بصورت بشریه تا چه رسد که ملک را
بصورت ملکوتیه ببیند و در پیغمبر ما نیز با اینکه اکمل انبیاء است فقط
دو بار اتفاق افتاد که جبرئیل را بصورت ملکوتیه او دید
و در یک بار در اثر این دیدن حضرت غش کرد و تا مدتی بیهوش بوده (کرده)
و این است معنی شعر مولوی
حیرت اندر حیرت آمد زین قصص — بیهشی خاصگان اندر اخص (خاصگان اندر)
یعنی آن بیهشی که بعقل عذر باید در خاصه‌گان باشد در اخص پیدا شده
یعنی باید جبرئیل از دیدن محمد بیهوش گردد نه بعکس (گردد)
مطلب سیم چون و علی سمعهم اقوال دارد عطف به علی قلوبهم

با آنکه صُمّ بر او تعلق یابد و عَمی ابصار هم این احتمال را ندارد پس صُمّ
بر عمی ابصار تعلق نمی‌یابد مآل بصر فقط غشاوه و غشاوه
منسوب بخدا نیست اما صُمّ منسوب بخدا است و این هم دلیل است
بر افضلیت سمع و اقربیت او بعالم مجردات یعنی بصر چنان نیست
که مهر خدائی بر او بخورد تا از کار بیافتد بلکه هر پرده و غشاوه نتواند
قطع حقیقت را نیست با و بیاید و در حقیقت را از آن به بیند
اما سمع چون نزدیک بتجرد است هر پردهٔ نمیتواند او را از کار حقیقت
وا دارد مگر مهر زدن خدا و این یک نحو استدلال لطیف دقیقی است
بر افضلیت سمع و محتاج بدقت و تأمل است [illegible]

مطلب چهارم شاهد دیگر بر افضلیت سمع میتوان گرفت آیات آتیه را
که صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ باشد باین تقریر که صُمّ که بمعنی کر بودن است
و تعطیل جهة ملکوتیه در سامعه است مقدم شده بر الفاظ دیگر
چون یقینی است که در این آیات کر ظاهری مقصود نیست چنانکه بُکمٌ
و عُمیٌ ظاهری مقصود نیست و چنانکه در فصل الفصول تعبیر ظاهری

مقصود نیست بلکه همه این صفات ملکوتی است صُمٌّ یعنی صدای ملکوتی را
نمی‌شنوند نه مطلق صدا را و بُکمٌ یعنی بزبان ملکوتی آشنا نیستند که بتوانند
بگویند و بشنوند و عُمیٌ یعنی بصور ملکوتیه نارسیده بدیدن و شناختن حالا اگر کسی
اعتراض کند که اگر تقدیم صُمّ را شاهد بگیریم بر فضیلت سمع پس باید تقدیم بکم را بر عمی
نیز شاهد بگیریم بر فضیلت نطق بر بصر و حال آنکه کسی باین قول قایل نیست
جواب از دو وجه است یکی آنکه تقدیم بکم بر عمی از این جهة دلالت بر فضیلت
نمیکند که بکم مناسب صمّ است و این مناسبت اقتضا کرده که بلافاصله
بعد از صُمّ ذکر شود و ذکر این فقط برای مناسبت نگفتن و شنودن است پس اشاره
بافضلیت او بر باصره ندارد
و دوم آنکه قوهٔ که مسلم است از همه پست‌تر است قوهٔ ذائقه است نه قوه
ناطقه قوه ناطقه را جزو حواس خمسه نشمرند پس آن از محل بحث و موضوع نزاع و جدال
خارج است بخروج موضوعی پس جای این ایراد نیست

مطلب ۵ و دیگر آنکه در میان اسماء الله که سمیع و بصیر هر دو آمده هر جا این دو اسم
ذکر شده سمیع مقدم است و این هم شاهدی است چون در کلام الهی واقع شده

شاهد بر فضیلت سمع است و دیگر سمع است در عرب و عجم که قبول کردن
و پذیرفتن هر خواهش را و عمل کردن به نصیحتی را تعبیر به شنیدن میکنند و این گرچه
معنی مجازی است برای سمع ولی میتوان شاهد گرفت بر فضیلت سمع خصوص
در (سمع الله لمن حمده) یعنی اجابت الله و لبصر در اینگونه معنی
مجازی استعمال نشده تا شاهد بر فضیلت او باشد
و یک نکته هست راجع به بصر تنها و آن اینست که بصر و ابصار بمعنی ادراک
دیدن شده است اما نظر بمعنی ادراک نیست بلکه نظر بمعنی توجیه البصر
نحو المبصر است اعم از حصول ابصار یا عدم ابصار چنانکه در آیه آخر
سورهٔ اعراف خدا نفی ابصار فرموده با اثبات نظر
(وتراهم ینظرون الیک وهم لا یبصرون) می بینی تو آنها را که نگاه
میکنند بسوی تو و نمی بینند اثبات ~~نظر و نفی ابصار شده~~ و در سمع
چنین استعمالی نشده که کسی بگوید (تراهم یستمعون الیک وهم لا یسمعون)
و این را هم میتوان شاهد گرفت برای اینکه سمع هیچوقت تخلف از ادراک آنچه بآن مربوط است نمیکند
و قصور نمیورزد

معانی ناس

[illegible]

و من الناس من یقول آمنا

~~هر که اول چیزی است که لفظ ناس در قرآن ذکر شده~~ اشتقاق ناس سه احتمال دارد
۱ از نسی بیاء ۲ از نساء بهمزه ۳ از انس
اگر از نسی باشد ناسی اسم فاعل است که یاء آن از کثرت استعمال افتاده ~~حذف گردیده~~
است مانند پس ناس صفت است یعنی فراموشکار و همه افراد بشر را ناس میگویند
برای اینکه فراموشی بواسطه عهدی (فراموشی) از آنکه در عالم اعیان ثابته میان آنها و خدا
واقع شد — (ولقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی) والیضا
(الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان)
و اگر از نساء که بمعنی تاخیر است باشد از اینجهت ناس میگویند که تکمیل بشر بحسب زمان
(دیرتر) از تکمیل موجودات است و دیگر چون نتیجهٔ بشر بر زندگی آمال است طبعاً
در همه کارها تاخیر انداز است
و اگر مشتق از انس باشد برای آنست که انس لازمهٔ زندگانی اجتماعی بشر است
پس در طبیعت هر فردی این معنا را از انس و دیعه گذارده شده که در سایر حیوانات نیست
و یا آنکه انس بخالق خود بیش از همه مخلوقات دارد بجهت قرب مرتبه او بعالم حقیقت

چونکه اول مخلوق و بالاترین موجودات است و باصطلاحِ قرآن هرجا که نام کافر
پیغمبرش عبارت از غیرِ مؤمنین است خواه آنکه هنوز موفق بایمان نشده
باشد یا آنکه بصورت مسلمان و منافق باشد مثل همین آیه شریفه که بیانِ حالِ منافقین
است یا منافقینِ اسلامی یعنی کسیکه در مدینه زمان پیغمبر از ترس یا طمع یا ملاحظات دیگر
داخل در اسلام شده بودند ولی باطناً بحالِ اولی خود باقی بودند و اینها جمع کثیری بودند
که انجمنهای سری داشته و همواره بر ضد اسلام قیام و بر ضررِ مسلمین دسیسه‌ها میکردند
سوره منافقین (اذا جاءک المنافقون) درباره این جماعت نازل شد و حکم شد که
~~که پیغمبر و سایر مسلمین در هر جمعه~~ در نماز جمعه بخوانند برای تذکر و تحذیر از حالِ منافقین
و منافقین هم بشنوند و متذکر شوند و شاید بهمین وسیله ترکِ نفاق نمایند (و یا منافقین
ایمانی چنانکه مفسرین شیعه در ~~[illegible]~~ و امثال این آیه مدعیند که مراد از نفاق ترکِ
دوستیِ علی است یعنی کسیکه ظاهراً موحد و مسلمان باشد و حتی باحکام اسلام عمل نماید ولی
دوستیِ علی را نداشته و یا ائمه را نداند منافق است و در ~~[illegible]~~
منافقین به شدت از عذاب کافرین است
و مخصوصاً عرفاء و صوفیه جدّی دراینباب دارند که در این ~~[illegible]~~ منافق مراد

از نفاق نگرویدن بولایت علی است و ~~اغلب طوایف متوطنه و معتقدند~~
که هر کس تعصب آن طایفه ایمان نیاورد مشمول ~~این آیه~~ و امثال این آیات
و انکار آنان این ادعاء شیعه و صوفیه را بی‌مدرک میدانند و دوستی
اساس اسلام نمیشمارد زیرا این آیات قرآنی وقتی نازل شده که آنوقت
عنوانِ دوستیِ علی جزء اصول دین نبود و دوستیِ شخص پیغمبر کافی نبود باجماع
اهل اسلام اولاً وقتی که باعتقادِ شیعه و صوفیه اهمیت مییابد و جزو اصول
دین شمرده بعد از رحلتِ پیغمبر است و این آیات نازله در حیاتِ پیغمبر را
اشاره گرفتن بعد از زمان پیغمبر گرفتن منافیِ سیاقِ قرآن است و ادعائی است
که بهیچ مدرک و شاهدِ عقلائی عنوان ثابت کرد)
و باید دانست که نسبت بهدایتِ الهیه حالِ مکلفین در تقسیم اولی
سه قسمت است و جزو بلاغتِ قرآن است که در اولِ قرآن حال این سه طایفه
با اوصافِ عنوانی بیان و شناخته شود تا آنکه توجه و دقیقه آیات قرآن برای دیگران راجع
باین سه طایفه شود و بحکم اشرفیت اول مؤمنین بصیر را نام برده بعنوان
(المتقین) و اوصافِ خمسه آنها را که جامع کمالات آنها است بیان نموده

٣٨ بعد بحکم ت کلی در خلوص اسم کفار بعض را برد با حقایق سوء علامات آنها
بعد اسم منافقین را در این آیه برد تمام شد بیان حال این سه طایفه
و بنا بر سه معنی مذکور ... الف در ناس زائد است اما قرآن ناس را از
نوس گرفت که آن الف عین الفعل باشد بدل از واو
و کنایه باشد ناس از کسانی که غیر از جنبش کردن دیگر در ایشان ... از کمالات جسمی و روحی
نیست و لفظ نوس بروزن شداد چیز سستی را گویند که بی آرام باشد
و مضطرب زند و در قاموس مینویسد ناس هم از آدمی است هم از پری
و جمعش انس است بکسر همزه و اصل ناس اناس بضم همزه بتخفیف
افتاده بعضی احتمال میدهند که الف و لام الناس بدل از همزه محذوفه است
و بنا بر این معنی در این آیه که بیان حال منافقین است تعبیر از آنها بلفظ ناس
اشاره بآنست که آنها انسان نیست ... منحصر است بایمان واقعی و اگر ندارد
انسان نیست هیچ بجز جنبش و زندگانی حیوانی ندارد و در لفظ
من الناس و من تبعیضیه ... هم اشاره بتحقیر است زیرا در مقام ...
گاهی کسی را از روی تحقیر تعبیر به بعض میکنند مثلاً گویند قال بعض الفقهاء

٣٩ یعنی الحقیر من الفقهاء و نگارنده بخاطر دارد وقتی که در نجف درس فقه
میخواندم مرحوم شیخ مهدی کاظمینی که فقیه عرب بود گاهی در اثناء درس
نقل قولی از مرحوم شیخ مرتضی میخواست بکند میفرمود و قد یقول بعض الاعاظم
و این منتهی تحقیر بود هم لفظ قد و هم مضارع بودن یقول با آنکه جای قال است
و هم بعض و هم ... لفظ اعجم یعنی آنکه لکنت بزبان دارد و حروف را صحیحاً
نمیتواند ادا کند
و لفظ و من الناس یا خبر مقدم است و مبتدا من یقول است با آنکه
من الناس صفت است برای بعض محذوف و آن بعض مبتدا است و خبرش
من یقول است و این ترکیب ... بمعنی انسب است و مضارع
بودن یقول هم اشاره بتوبیخ و تحقیر است با آنکه حال ماضی است ...
زیرا منافقین قبل از نزول این آیه کلمه ... گفتن خود را ...
... و نیز یقول اشاره بآن است که ایمان ظاهر آنها ...
... و لهذا و نفرمود ... من یؤمن بالله با آنکه ...
آنها ایمان آورده بودند ... چون ایمان آنها باطنی نبود ...

معنی یوم آخر

[illegible] در مراتب وجود [illegible]

۴۰ و مقصود از عبارت آیه اینست که «آمنّا بالله و بالیوم الآخر»

از اینجا معلوم میشود که تنها درجهٔ ایمان در صدر اسلام ایمان بخدا و روز قیامت بوده و سایر
مطالب اصول دینی که ما معتقدیم در آن زمان شرط [illegible]
و تکرار حرف جار در بالیوم اشاره بتکرار دلیل و برهان است یعنی آمنّا
بالله من دلیلٍ و آمنّا بالیوم الآخر من دلیلٍ آخر چون بعضی پنداشته‌اند که ایمان
بیوم آخر لازمهٔ ایمان بالله است و گویند کلّ قائلٍ بالمبدء [illegible] قائلٌ بالمعاد
یعنی معاد برهان جداگانه لازم ندارد اما مؤمن حقیقی نیست که برای هر یک از مبدء
و معاد برهانی جداگانه پیدا کرده باشد یا از عقل یا از کشف و شهود و تعبیر به یوم
اشاره به مراتب صعودیه است چونکه عوالم وجود هر کدام نسبت بیکدیگر
هم جنبهٔ روزی دارند و هم جنبهٔ شبی اما وقتیکه عوالم را از بالا بزیر بشماریم یعنی از مبدء
شروع کنیم [illegible] هر عالمی نسبت بعالم سابق خود شب است و اینرا قوس نزول
گویند و نزول قرآن در اینقوس بوده لذا میفرماید «انّا انزلناه فی لیلة القدر»
و اگر عوالم را از پائین ببالا حساب کنیم هر عالمی نسبت بمافوق خودش روز است
و اینرا قوس صعود و عروج و ترقی و عود نامند و چون یوم القیامة عبارت است

[illegible]

مراد از یوم آخر

۴۱ از عوالم عودیه و عروجیه از آنجهت تعبیر بروز میشود و در همه جای قرآن که لفظ یوم
[illegible] یوم هست و مراد در اینجا از یوم آخر یا روز قیامت است کبری
یا صغری و یا مرتبهٔ وقوف هر سالک متکامل است که هر سالکی در یک عالمی
خواهد واقف شد آن مقام از آنجهت که حد کمال او است و از اینجا خارج نخواهد [شد]
برای او یوم آخر است که یوم بمعنی مرتبه باشد. و در صفحه ۲۰ گفتیم که لفظ یوم
به [illegible] معنی آمده یکی از آنها مرتبه است و یوم الآخر یعنی مرتبهٔ وقوف
که مختلف است باختلاف احوال اشخاص و برای همه یک مرتبهٔ معین نیست پس
مراد از آخر آخر مضاف است نه آخر مطلق و ممکن است که مرتبه
برای جمعی یوم الآخر باشد و برای جمعی دیگر یوم الاوسط باشد و بنابر [illegible]
که مراد از یوم آخر روز آخر عمر باشد که مراد از ایمان باو ایمان بمرگ است
«وَ ما هُم بمؤمنین» بکلی بالله او بانفسهم فی دعویهم الایمان
چونکه حاصل آن بود که نفرمود و ما آمنوا برای مشاکلهٔ ردّ با ادّعا بسوی عدول
از جملهٔ فعلیه بجملهٔ اسمیه اشاره بنفی مطلق است یعنی نه ایمان آورده‌اند
و نه خواهند آورد زیرا آنها دائماً مؤمن نیستند چونکه جملهٔ اسمیه محتوی بر زمان نیست

[illegible]

خدعهٔ منافقین

پس جملهٔ اسمیه سبب تعمیم پیدا میکند از منه ثلاثه را وشیوه رد ابلغ

از ادعا که ادعای انها مضی بود رد انها نفی از منه ثلاثه است ولی شیوه دینا

تقدیر کرد مؤمنین فی علم الله ولی شیوه تقدیر کرد مؤمنین عند انفسهم

یا عند اولیاءهم

یخادعون الله والذین آمنوا [ای] [بمظهرت و صوانت] تعبیر به یخادعون [او بایمانهم]

[باانکه] جای یخدعون است شهادت جواب بعد که اولی است کاری ادعا وردا

و نیز برای انکه خدعه فقط از طرف انها بود یعنی الدنیا پس تعبیر بیخادعون

یا از باب بودن خادع بمعنی خدع است چنانکه در قاموس است

و بودن باب مفاعله برای مبالغه و یا اشاره باین است که انها

از کثرت نادانی فرض میکردند که خدا و مؤمنین گول انها را خورده یا در اراده [تمنی]

ایمان انها را چونکه [اگر] خدعه یا در طرف شد و نتیجهٔ او رفت بتوان تعبیر به یعنی الد

نمود و در عطف الذین امنوا بر الله تجلیل بزرگ است

برای مؤمنین اگر چنانچه مراد عموم مؤمنین باشند بنص احتمال الهامانکه که مراد خصوص

پیغمبر است و تعبیر بجمع از باب احترام است گو انکه کجمیع المؤمنین است

[۱۶۹]

وابحال انهم ما یخدعون الا انفسهم وما یشعرون برجوع الخدعة الی انفسهم

این رد یخادعون است و بیان عدم تاثیر خدعهٔ انها است داشتن و انفسهم

از باب استهزاء است چونکه بیمکس قصد آن ندارد که خودرا گول بزند و ایضا

هم ندارد زیرا هر گول زننده با خبر است از گول خود و شرط گول خوردن

بیخبر بودن است پس این استثناء بمحض برای تاکید نفی ما یخدعون است یا اشاره

بنتیجهٔ این خدعه است بتضمین لفظ یخدعون معنی یضرون را یعنی ضرر نمیزنند

از این خادعه مگر خودشان را و این تنها برائت الله و مؤمنین است

از انخداع چونکه ~~خدعه طرف نخواهد این آیه~~ و نتیجه نمیرساند که چون الله

و مؤمنین بهیچ وجه احتمال طرف خدعه بودن ندارند وانها هم خدعه

نکرده اند و ناچار یک طرفی برای خدعهٔ انها پیدا کرد و پیدا نیست غیر خود انها

از قبیل ~~آیه دیگر که میفرماید~~ (ولا یحیق المکر السیئ الا باهله)

و مراد از انفس یا بمعنی لغوی است که در قبال غیر است که گویند خود و غیر

و مناسب استثنا نیز این معنی است و یا مراد از نفس مرتبهٔ پست باطنی

انها باشد که جان حیوانی است و در قبال عقل و روح انسانی است

معنی شعور

یعنی از ضد عزا انها عقل و جان آنانِ انها که با خبر است پس آنکه ضرر خدعه
باو میرسد فقط نفوس منطبعهٔ حیوانیهٔ آنها است نه نفوس ناطقهٔ انسانیهٔ آنها
تنها است لفظ و ما یشعرون که در آخر آیه است یعنی ملتفت
نیستند که خود خود را گول میزنند که اگر ملتفت بودند خود را گول نمیزدند
و معنی شعور التفات به معلوم ثانوی است نه بمعنی ادراک
لهذا در شعور نظر با دراک نیست بلکه شعور مقابل غفلت است که تصور
هر مدرک بر دو قسم است یا غافل است از ادراکِ خود و مدرک خود یا ملتفت است
با دراک و مدرک خود آنکه ملتفت است او را شاعر گویند و آنکه غافل است
او را غیر شاعر گویند و شارح بودن یشعرون با آنکه مورد اقتضاء
تامی دارد اشاره بنفی قابلیتِ شعور است یعنی علاوه بر اینکه ملتفت نیستند
ملتفت نخواهند شد هم بعد از این و این توهین عظیمی است چنانکه متداول
است که اگر از کسی نفی علم کنند آنقدر مذمت نمیشود تا آنکه نفی
شعور کنند زیرا غالباً شعور استعمال میشود در مراتب دانیهٔ علم که مشترک است
میان انسان و حیوانات است و نفیِ مشترک ابلغ است در ذم

فی الاول
فی الثانی
... ایمانهم او ...

و توبیخ از نفی مخصص
اذ فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا و لهم عذاب الیم بما کانوا یکذبون

نسبتِ این آیه با آیهٔ سابقهٔ خود مانند نسبتِ آیهٔ ختم الله است با آیهٔ سابقهٔ
خود که بمنزله جواب سؤال مقدر و بیان تعلیل است و توان گفت که بیانِ
اعتذار است در مقام توبیخ که اعتذار از فعل است بتمرکز آن فعل در ذاتِ فاعل
و اینها منتها مذمت است و تحقیق مقام هم همانی است که قبلاً گذشت در آیهٔ ختم الله
نسبتِ ختم را بقلوب میدهد و در اینجا نیز اما در آنجا ابتداءً نسبتِ
فعل بخدا میدهد و نسبتِ مستقر باشد به فعل مجهول الفاعل که محل ابصار هم غشاوة
باشد و اینجا ابتداءً نسبتِ فعل را بنظر فعل لازم بحذفِ فاعلی میدهد بعد
نسبتِ فعل را در مقام ازدیادِ مرض بخدا میدهد آنهم بسببِ غیر اختیاری خاطئین
و در هر دو را ختم به نتیجهٔ عذاب میکند آنجا عظیم و اینجا الیم بمناسبتِ
مرض که با درد مناسب تر است و در آنجا مناسبتِ ختم الهی با بزرگی
عذاب مناسب است و در واقع ختم الهی و مرضِ قلبی از
یک است اما ختم الهی هیئآت و ملکات است و مرض قلبی مجرد و مجهول

است اما مرض هر چیزی است که مخالفِ نهاد و طبیعتِ ممتزجِ مریض
باشد از کم و زیاد و از ذاتی و عارضی داخلی و خارجی پس اگر ممتزِج مریض قلب
باشد چنانکه در اینجاست پس ~~قلب~~ یا مراد مراتبِ باطنه است ~~الطاف~~
و مراد از مرض پستی آن صاحبِ قلب است در مرتبه از هم جنسانِ
خودش بحسبِ درجه یا بحسبِ ترکیب با غیر جنس و اگر مراد از قلب
خصوص نفس ناطقهٔ حیوانیه است که تعبیر بصدر میشود پس مرض
این قلب عبارت است از رداءت و کثافتِ حاملهٔ از قوای و عناصر جسمیه
برخی که نفس ناطقه و مقامِ قلب حقیقی که بالاتر از صدر است دارا و عار دارد
از توجه باین صدر و تصرف در آن و اداره کردنِ آن و اگر مراد از قلب باطن مرتبه
حرم و بالاتر از صدر باشد پس مرض آن از بیان سابق که گفتیم قلب ذو بابین
است معلوم شده و آن اینست که باب الی الجسم مفتوح تر از باب الی الله باشد
یا آنکه باب الی الله کلیتاً مسدود باشد و از اینکه در آخر این آیه لفظ مرض
زاد هم الله است معلوم است که هنوز باب الی الله کلیتاً مسدود
نشده اما متدرجاً خواهد شد و میتوان تنوینِ مرضٌ را برای

تعظیم گرفت ای مرضٌ عظیمٌ یا تنوین برای تکثیر گرفت و اشاره باشد
باینکه خود ساختگی نیز معتقدند که مرضی در دل دارند و نشناسند ان مرض را که از چه
سبب و بچه درجه خاص است و اهلِ حسّ گرچه در محاوره و بیاناتِ علمی مرض را
منحصر به جسم و قوای جسمیّه میکنند اما در وجدانِ خود (و غالباً هم در زبان) ان
قهراً جاری میشود ~~طایفه~~ که مرض منحصر بجسم نیست بلکه مرضِ روحی علتِ صدور
مرضِ جسمی میشود و اطبّاء یونانی سابقین معتقد بودند هم با مرض نفسانیه
هم بمعالجاتِ نفسانیه و به آثارِ مرضهای و علاجهای نفسانی داروپائیان نیز
در این قرن اخیر در صدد کشف این مطلب بر آمده بقدری سریع سیر میکنند
و اقرب موفقیتِ کامله خواهند یافت بر اینکه اثرِ حالاتِ روحیّه در قوای
جسمیه مطلقاً بیشتر از اثرِ خودِ قوای جسمیه است و شاید کشف شود که تمام
آثارِ قوای جسمیه نفیاً و اثباتاً بدواً و ختماً بهم ناشی و راجع است به حالات روحیه
و از اینجا خوب تعیین و جدائی نشاءه وجود روح معلوم میشود که روح را
نشاءه است غیر و فوقِ نشاءه اجسام مطلقاً و آن نشاءه هیچ مربوط
بنشاءه اجسام نیست بلکه معکوس است آنگاه صحت و مرض موت و حیات

در جسم مربوط و مسبّب است از روح و حالات و تشکلات روحیه خیلی بیشتر
و بزرگتر و نمایان تر از تشکلات جسمیه است گرچه تشکلات جسمیه تقریباً
غیر متناهی است اما باز متناهی و محدود است بتشکلات روحیه و مسببات
از آنها پس ~~[illegible]~~ فی قلوبهم مرض آنست که کار منافقین از زوال آثار اختیار
خودشان خراب است زیرا غالباً دل را عبارت میآورند از ما فوق اختیار
و میگویند که (کار دل است چاره ندارد) اما چون دل ما بیماری حاصل
است خوبی و بدی آن از چشم این صاحب دیده مشهود که مسبّب به غیب است
و اسباب در [illegible]
و فزادهم الله اشاره بآن است که خود این مرض ذاتاً در استعداد است
یا اینکه قلوب آنها بلکه استعداد مرض دارد خود آن قلوب مثل داشتن برای [illegible]
اسباب ازدیاد مرض را فراهم میکنند بطوری که خدای فیاض اجابت ازدیاد
مرض را بحسب استعداد قلبی آنها ترک تیمار(?) پس زیاد کنندهٔ مرض آنها خدا است
اما سبب زیادتی مرض خواهش آنها است بزبان قلبی لذا نتیجهٔ مرض را که عذاب است
بشرط لازم ملکیت و اختصاص و استحقاق نسبت بآنها میدهد و عذاب کننده را

اسم بفرد ما اگه نسبت زیادتی مرض بخدا مقتضی نسبت دادن عذاب هم •
بخدا است اما تصدیر زادَ بفاءِ فصیحه اشاره بآن است که این زیادتی هم
باقتضاء قلبی خود منافقین است پس عذاب الیم با خود آنها است نه آنکه پروردگار
آنها را عذاب کند مانند آثار قهریه که ترتیب آنها بر عمل را نسبت بطبایع نباید داد
و لفظ الیم که صفت عذاب است یا بمعنی مؤلم است یا از باب
مبالغه است که این عذاب مثل شده است که گویا خود عذاب هم متألم است
چونکه الیم ظاهر است در معنی متألم و لفظ (بما کانوا یکذبون) صریح است
در این بیان که علت زیادتی مرض و عذاب از افعال اختیاریه خود منافقین است
علاوه بر آن مرض قلبی که بظاهر خارج از اختیار آنها است گرچه همین اعمال
اختیاریه هم ناشی از همان مرض قلبی است والبته مسبَّب و ناشی تابع
سبب و منشا است

مسئلهٔ

مرض چون غیر مستقیم و بر خلاف اصل است یعنی غیر ذاتی است پس سبب
و علت میخواهد که حکما فرموده اند (الذاتی لا یُعلّل) مفهوم این
جمله آنست که کلّما لیس بذاتی فهو مسئول عنه ولا یمکن ان لایکون له

سَبَبٌ مِنَ الذّاتِ او مِنَ الخارِجِ — حالا باید پرسید که سببِ مرضِ قلبی
آیا جدا از وجودِ قلب موجود بوده یا با خودِ قلب وجود یافته اگر با خودِ قلب
وجود یافته پس این قلب مریضاً خلق شده و مرضِ ذاتیِ آن خواهد بود و اگر ذاتی
است پس مرض نباید آن را نامید و اگر جدا از آن بوده پس چه ارتباط و اتصالی
میانِ آن مرض و این قلب بوده که بعد از وجودِ قلب روی داده به بیانِ دیگر آیا مراد از مرض
قلب پستیِ مرتبهٔ وجودِ آن قلب است نوعاً یا صنفاً یا شخصاً پس نباید این را
مرض نامید زیرا هر مرتبه و درجه اقتضائی دارد و آنچه موافقِ اقتضاءِ مرتبه و درجه باشد
آن مرض نیست زیرا ~~...~~ که الصّحّة ما یلائم
الوجود والمرض ما لا یلائمه و این ملایمت و عدم ملایمت هم نسبت
بنوع هم نسبت بصنف و شخص فرق میکند پس پستی ملایمِ مرتبه است
نه غیر ملایم و تلخی ملایم طبیعت حنظل است نه غیر ملایم پس تلخی حنظل را
نباید مرض آن نامید یا پستی زمین را از آسمان مرضِ آن نامید و هر دانی
نسبت بعالی البته پست و کوچک و ضعیف است امّا مریض نیست
زیرا اقتضاء مرتبهٔ آن همین است ~~...~~ یا از قصور

مرض قلبی عارض هم که قلب جدا از وجودِ خود چگونه منشاءِ مرض میشود که مریضاً
خلق شود بلکه مرضِ قلب همان پستی (دگرگونی) او است از قلوبِ دیگر و این
پستی و دگرگونی با اقتضاءِ ترتیبِ مراتب لازم الوجود و شرطِ نظامِ عالمِ ایجاد
وجود است پس چگونه زیرا مرض یعنی غیر ملائمِ وجود بنامیم یا آنکه کمالٌ
فرعِ اثر — (لولا الحیثیّات لتعطّلت عوالم الوجود) یعنی تعددِ عوالم
بسبب تعدّد حیثیات است و الّا نفسِ وجود که جانِ عالم است قابل تعدد
نیست زیرا تعدد بمعنیِ فرق و تفکیک و تحدید و انفصال است و وجود منزّه
از همهٔ اینها است بلکه بسیطِ متصل واحد غیر قابل فرق و انفکاک
است و آخر ناچاریم که این مرض را مرضِ مضاف بدانیم نه مرضِ مطلق
و بگوئیم که مرضِ مطلق مانند بدِ مطلق و عدمِ مطلق هیچ نیست و وجودِ خارجی
ندارد جز توهم و فرض و آنچه مرض نامیده میشود تفاوتِ درجاتِ دانیه است
با درجاتِ عالیه پس مطلقِ تفاوت مرض و شدتِ تفاوت زیادتیِ مرض است
و معلوم شود که این تفاوت علاوه بر آنکه در همه درجه بوده است سیار هم بیشتر هم رو
بزیادتی هم رو بکمی دارد و یک معنی حرکتِ فلک که سابقاً بر زبان دانشمندان جاری بود

همین سیاره چون تفاوت موجودات است صعوداً و نزولاً چنانکه حیثیات قوام
عالم است تفاوت حیثیات و سیاریت این تفاوت نیز دوام عالم است
بنابراین تفاوت که ناشی مرض هم باشد در تزاید و تناقص است و دوره
عمر عالم عبارت از این تزاید و تناقص تفاوت است که وقتیکه برگشت
بحالت اولی دوره عمر عالم تمام شد و باید مبدل بعالم دیگر شود حیثیت تازه
شود و تفاوت تازه و مدارات تزاید و تناقص تفاوتها از سر نو ترتیب
شود آنچه ابداً فرق نکرده و نخواهد کرد همان ریشه و حقیقت و وجه
(~~کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام~~)
(کل شیء هالک الا وجهه) یعنی تشتت اشیاء همین حیثیات
و تفاوت آنها و سیاریت تزاید و تناقص است که آنی تلکی گردان
اشیاء بحکم فلک گردان که ... حقیقت وجه باشد آرام نیست یا در طلوع
است یعنی رو بتزاید یا در غروب است یعنی رو بتناقص و طلوع و غروب
هم با آفاق فرق میکند که طلوع در هر افقی غروب از افق سابق بر آن است
و غروب از هر افقی طلوع در افق لاحق آنست پس منزه است

ان خدائی که طلوع میدهد در عین غروب و غروب میدهد در عین طلوع چنانکه
طلوع و غروب از یکدیگر ممتاز نیستند اما عالم پر از اختلاف است و این اختلاف
دائم را ... بجنگ دائم نیز میتوان تعبیر کرد پس میتوان گفت که اگر جنگ از عالم
برافتد باید عالم نابود شود زیرا قوام عالم بر اختلاف و جنگ و ضدیت
و طلوع و غروب و تعدد آفاق و رقابت آفاق است اگر رقابت هیچ
نباشد عالم معدوم است و بزبان دیگر هستی این عالم روی مرض است
نه روی صحت واقعی و هر که طالب صحت واقعی باشد چنان است
که طالب نیستی عالم شد

(تبصره) چون تقابل مرض با صحت تقابل عدم و ملکه است پس شناختن
مرض موقوف بر شناختن صحت و صحت شناخته نمیشود مگر از تجربهای طولانی عالمانه
با بذل توجه تمام نیست با انواع مختلفه موجودات که هر نوعی یک صحت نوعیه دارد
و خلاف آن صحت کماً و کیفاً مرض آن نوع است و همین مطلب را تعبیر میکنند
بآنکه (العیب او المرض ما زاد او نقص عن الخلقة الاصلیة)
را از خلقت اصلیه اقتضاء آن نوع است مقدار از احوال و افعال خود ا

که وضع احوال و افعال را مستقیماً میتوان نامید و باید گفت که مرض عبارت است
از احوال و افعال غیرِ مستقیم و تعیینِ مستقیم منوط بتجربه است یعنی بدقت نظر
و اتفاق در احوال و افعال افرادِ هر نوعی تا معلوم شود که افراد این نوع در چه چیزها باهم شرکتند
پس آن شرکات مستقیم است و صحت است و هر چه ما به الامتیاز آنها است از غیر
مستقیم و مرض است چنانکه در شناختن حقیقت وجود چاره بجز فکر ثاقب
و نظرِ دقیق در افعال و احوالِ عموم کائنات نیست تا معلوم شود آنچه همه موجودات
در آن باهم شرکتند بدون هیچ آلایشی و خلطی آن حقیقتِ وجود است و این مطلب خیلی
دشوار است ● از اینجا است که حقیقتِ وجود را مجهولُ الکُنه نامیده اند شناختن صحت
به دشواریِ شناختنِ حقیقتِ وجود نیست اما باز دشوار است چونکه در شناختنِ صحت
شعبِ انواعِ موجودات پیش میآید که باید هر نوع را جداگانه بتکرار تجربه شناخت
که اولاً تمیز این نوع را از سایر انواع باید داد بعد شرکاتِ نوعیّه را در عموم افراد پیدا کرد
و آنچه غیر از آن است از امراض نامید و در شناختن حقیقتِ وجود یک عموم شریف و لا حدّی
آن عموم همه موجودات است و در شناختن صحت عمومهای متعدد است اما هر عموم
محدود و کوچک است مثلاً اقتضای مزاج بشر که از آن صحتِ طبیعی نامیم غیر

مزاج فرس و غیره است باز اقتضای مزاج هر حیوانی غیر مزاج حیوان دیگر است
و مزاج هر نباتی غیر مزاج نبات دیگر و هکذا که صحت و مرض بجمیع عوالم وجود برود
بهمین بیان حتی بعوالم روحیّه و غیبیّه که تا در نظر آنست که آنها مصون از عیب
و مرض هستند آنجا هم مرض هست بوضع دیگر و این آیه (فی قلوبهم مرض)
شاهدِ صحیح است که نسبت مرض را بقلب داده که بداهت غیر مرض جسمانی
و دماغی و خیالی و غیر فساد حالاتِ دماغیّه از قبیل اراده و قوّهٔ مشخّصه و قوّه
نطقیّه و قوّهٔ غریزیّه و هکذا بلکه از جهتی هر چه مرتبهٔ وجود قویتر شود هم صحت
قویتر است هم مرض قویتر است و مقتضای قوّتِ مرض طولِ مدّت بلکه
دوامِ آن مرض است بلکه اشتباهِ مرض بصحت است در نظرِ اغلبِ بینندگان
و متفکرین که عاجز از درکِ حقیقت بشوند نه آنکه قصور و عجز از ضعفِ فکر آنها است
بلکه مطلب خیلی دقیق و عمیق است و بطورِ مرض راسخ و دائم است که گمان برند
حالِ صحت است پس تشخیصِ امراضِ قلبیّه خیلی دشوارتر و نایاب تر است
از تشخیصِ امراضِ جسمیّه از عضویّه و دماغیّه پس اطبّاءِ روحانی یعنی علماء روحانی
باین زودی این عنوان مصداق دیگر پیدا نمیکنند با اکثر خود آنها طبیب روحانی

هم شفیه میتوقه که بپدارد تحقیق عمیق او به اصلِ مطلب رسیده و تشخیص صحت و مرض
این قلبِ خاص یا این قلوب را که مالِ یک طایفهٔ مخصوصه از بشر است میتواند بدهد
چنانکه طبیب حاذق بدنی نادر است طبیب حاذق روحی اندر جز به پیمان
الهی در کلمات آسمانی آنهم بطور اجمال معلوم نشود که اشخاصی یا طوایفی از بشر هستند
که قلب آنها مریض است و باید ترتیب آثارِ مرض بر آنها کرد که از انجمله ادراکات
قلبیهٔ آنها را صحیح یعنی مطابقِ واقع نباید دانست چنانکه ادراکات و مشتهیات
مریضِ جسمانی را صحیح و واقع بمالِ او نمیدانند بلکه معیار ضرر را همان مشتهای
دیگر مریض میدانند و جملهٔ (رأیُ العلیلِ علیلٌ) بهمین جهت شهرت
یافته که علیلِ قلبی هم نه ادراکاتِ حقیقیه اش نه مشتهیات قلبیه اش مناطِ اعتبار است
والبته تمیز این اشخاصِ صحیح و مریضِ قلبی و این ادراکات و موهومات و نیک و بد
آنها دشوار است که احرازِ واقع نمیکند بلکه در نظرِ پاک بینی یکسانه شانهٔ خلافِ
واقع پیش ادراک اینگونه قلوب مریضه است که گاهی از آنها یعنی از این قلوب
مریضه تعبیر ~~[illegible]~~ بزن بشود و میگویند رای زن غلط است و رای
زن کج است و باید با زن شورت ننمود و آنچه رای او مخالفت نمود یعنی آنچه زن

بد و خلافِ واقع موکول است به رسیدن از زن که آنچه او فهمید فرزد بد
و خلافِ واقع است و فهم این مطالب بطور اجمال ~~فهم و تصور~~ شان گرچه آسان
است اما پیدا کردن مصادیق این مفاهیم در افراد بشر بدرجهٔ دشوار است
که قابلِ یأس است و منحصر میشود به دو شعبه یکی آنکه در افرادِ بشر طبیبِ روحی پیدا شود
که بشناسد قلبِ کدام آدم صحیح است و قلبِ کدام مریض است و درجهٔ
مرض و تعیینِ مرض را بداند و نیز تمیزِ این قلوبِ مریضه از قلوب صحیحه
برای عموم بشر بدون رجوع بان طبیبِ روحی نتوان گفت از محالات است
و از آنجا است که هر طبقه از دیانات و سیاسات طبقهٔ مخالفِ خود را
مریض القلب میخوانند با آنکه هرگز با اندک تعلّم اصطلاحات دینیه
یا سیاسیه خود را طبیبِ روحانی می پندارد و تکیه بر مسند نموده انتظارِ
رجوعاتِ پر فایدهٔ بشر را دارد و عجیب تر آنکه هر یک از این مدعیان
طبابت علاوه بر دعوی اصلِ طبابت دعوی انحصار بخود را نیز دارند
که دعوی هر یک عبارت است از نفیِ غیر مطلقا و اثباتِ خود در همه جا
و از اینجاست که زبانِ هر دینی آلوده بابطالِ ادیانِ دیگر است بلکه اسلحهٔ

ابطال هر دینی غیر خود را

بزرگان همین ابطالِ غیرِ خودشان است پس دلیلِ بزرگ بر حقیّتِ خودشان
ابطالِ غیرِ خودشان است و زبانِ حالشان این است که چونکه در عالم
یک دینِ صحیح لازم الوجود است و چون همه ادیان باطلند یقیناً پس
این دو مقدمه نتیجه میدهد انحصارِ دینِ صحیح را به دینِ من و در واقع اغلبِ ادیان
غیر از این دو مقدمهٔ مذکوره دلیلِ محکمی بر صحت و انحصارِ خود ندارند و این دو مقدمه
هم مشترک است میانِ همه ادیان و همه با اینها استدلال میکنند بی آنکه
از عهدهٔ اثباتِ هر یک از این دو مقدمه برآیند که اگر کسی جدّاً با ایشان
بپرسد که چرا وجودِ دینی برای افرادِ بشر لازم است عاجزند از اقامهٔ برهان
و نیز اگر کسی جدّاً بپرسد که به چه دلیل باید آن دینِ لازم یک چیز باشد چرا
باید مثلِ روش و مزاج و سلیقه و داعی انبساطِ نوعی نداشته باشد
و مصداقِ (کلُّ حزبٍ بما لدیهم فرحون) نباشند عاجزند
ایشان تا چه رسد به اثباتِ مقدمهٔ ثانیه که ابطالِ همهٔ ادیان بتّی و جزمی هر
یک از ادیانِ دیگر باشد که باید ثابت کنند که از جهد و اساس اوّل این دینی باطل بوده
و از ابتدا او باطلاً ظهور نموده با اینکه مدعی شوند که اساس این دین صحیح بوده و صحت این دین

عمری داشته (و اکنون صحتِ این دینی مرده و این قسمت اخیر زبانِ حالِ
اغلبِ دیاناتِ حاضرهٔ زمانِ ماست که ادیانِ سابقهٔ بزرگِ دنیا را
میگویند اوّل صحیح بوده صحیحاً متولد شده و صحیحاً نمو نموده اما دورهٔ چهار
فصلِ عمرِ خود را که صباوت و شباب و کهولت و شیخوخت..
را طی کرده و اکنون مرده است چنانکه مسلمانها نسبت به ادیانِ
کلدانیان مطلقا میگویند و بهائیه هم نسبت به اسلام میگویند همین است
که عالم را متحیر کرده این گفتنها و دعوتهاشان و اثباتش دشوار است بلکه
نسبت بقوهٔ علمیهٔ اهلِ زمانِ ما محال است)
فذلکه — ملخّص شده از این بیانات آنکه میتوان تمثّل آیهٔ
(فی قلوبهم مرض) و امثالش را دلیل گرفت بر لزومِ وجودِ طبیبِ الهی حاذق
عارف به امراضِ شخصیه و صنفیه و نوعیهٔ قلوبِ بشر در هر زمانی تا عهده دار
شود معالجهٔ هر یک را و ازالهٔ مرض و اعادهٔ صحتِ نوعیه و شخصیه را
و دینی مطلب را دلیل بقاء و دوام اسلام باید گرفت که تا اسلام به صحت
و سلامتیت باقی است باید در میانِ مسلمانان اقلاً یکنفر و الّا در هر دیاری یکنفر

بین دو کوس سطر (۱) و (۲) باید ساقط شود

چنین طبیب معالج قلوب باشد دارا نمیتوان حقیقت اسلام را
ثابت نمود (چنانکه حالا نمیتوانند مسلمانان ثابت کنند زیرا منطوق
همه مسلمانان خوده ملتفت باشند و خواه نباشند اینست که یکدل و دیگر زبان میگویند
همه افرادشان مریض القلبند و مرضشان آنا فانا در ازدیاد و اشتداد است
بحدیکه آنگاه در میان مسلمانان نیز انشعاب بشعبات غیر محصوره در هر شعبه
مصحف اسلامیت را ندیده انحصار است بخودش و سایر شعبه‌ها را مثل سایر ادیان
یا بدتر از آنها مریض القلب بلکه مایوس العلاج و میت القلب می نامند
یا رب این محاکمات صعبه غوبصه غیر منحله در کدام محکمه عالی باید فیصل یابد)

نظر / بین دو دو نقطه سطر (۲) (۹۳) باید ساقط شود

عنوان (۱) —— چون خطابات قرآنیه کافل هدایات عموم بشر است
و باید هر طبقه حظ خود را وافراً از مائده هدایت قرآن ببرد لذا در اول قرآن خدا نوزده آیه را
منحصر به بیان حال سه طبقه که جامع تمام طبقات بشر است نموده یعنی تا طیب مقصود ما فهمانند
قرآن همه منتفع سه طبقه اند نه تنها یکی اما آنکه بالفعل استفاده کامله از هدایات قرآنی بکند
فقط یکی از این سه طبقه است که متقین باشند لذا در چهار آیه اولی که بیان پنج
صفت متقین را نموده انحصار رسیده هدایت قرآن را بآنها و مراد انحصار انتفاع از هدایت است

نه انحصار تجبیر هدایت پس چهار آیه بیان حال مؤمنین خالص است که ظاهراً و باطناً
با ایمان و به آلهیت بر ثواب بر کفر به متصفند و در تعبیر از این طایفه بلفظ متقین یا بلفظ مؤمنین
اشاره بشرطیت تقوی است برای حصول ایمان خالص کامل
بعد دو آیه دیگر بیان حال کافر خالص است مقابل مؤمن خالص
بعد سیزده آیه بیان حال منافقین است از آیه (و من الناس)
تا (ان الله علی کل شیء قدیر) —— و علم شروع
بتفاوت این سه طبقه با یکدیگر موقوف است بر تقسیم قلب به چهار حالت
۱ یقین مطابق واقع　۲ یقین تقلیدی　۳ یقین مخالف واقع
۴ خلو از یقین خواه با التفات باشد که تعبیر از شک و تردید میکنند یا بی التفات
باشد که تعبیر بقصور و خلو ذهن میکنند
و تقسیم زبان به سه حالت که ۱ اقرار ۲ انکار ۳ سکوت در هر یک
از این ۳ هم بر دو قسم اختیاری و اضطراری و ضرب این شش حالت زبان در چهار حالت
قلب حاصل میکند بیست و چهار را پس تمام طبقات مردم نسبت بمعتقدات دینیه
بیست و چهار قسمند از این بیست و چهار قسم بعضی مؤمن خالص بعضی کافر خالص و اکثر

این اقسام منافق شمرده میشوند و اگر کسی بخواهد بداند که چند قسم از این بیست و چهار قسم را منافقین
باید نامید باید درست دقت کند در این سیزده آیه که پروردگار تمام طبقات و آثار منافقین را
در این سیزده آیه بیان کرده پس ببیند هر یک از آن بیست و چهار مطابق میشود با آن سیزده آیه
منافق است و محکوم بحکم نفاق است مادام که آن صفت باقی است و ممکن است انتقال
و تبدل این سه طایفه بیکدیگر ولی حکم تابع عنوان است و کسیکه معنون
بعنوان نفاق است منافق است و وقتی که تبدل پیدا کرد حکم او متبدل خواهد شد
از جمله علامات مذکوره در این سیزده آیه یکی ازدیاد مرض قلبی است که در این آیه عنوان
یاد کرده شد و باید دانست که از تنکیر لفظ (مرض) ما استنباط میکنیم که آن
مرض زاید غیر از مرض سابق است چونکه لفظ نکره وقتی که تکرار یافت هر یک معنی
دارد غیر معنی دیگری بخلاف تکرار لفظ معرف که ممکن است آن معنی تکرار شده باشد
پس مرض و مرضا که هر دو نکره است دلالت میکند که مرض زاید
غیر مرض اصلی است و این عبارت است از ازدیاد مرض که
منافق آنکس است که مرض قلبی او که عبارت از حقد و کینه مومنین است
آناً فاناً در تزاید است بانحاء مختلفه و هر منافق بهتر حس میکند هم این تزاید مرض را

اختلاف انسانها را و یکی دیگر از علامات منافقین است که در آیه آتیه ذکر شده
و اذا قیل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون
یعنی منافق خود را مصلح میداند و مصلح را منحصر بخود میداند و همه احوال و اعمال خود را
و همه را اصلاح میداند با آنکه در واقع مفسد است که نه اقرار بافساد خود دارد و نه اعتقاد
بافساد خود که اگر کسی به منافقین بگوید که فساد نکنید خواه آن کسی خدا و پیغمبر باشد
و خواه آن کسی یکی از خود منافقین باشد که بعضی مشعر نبوده و دیگران بگویند که
این کارها فساد است فساد مکنید و خواه آن کسی از جنس مومنین باشد که بعضی از مومنین
پی برده باشند بنفاق منافقین و بعضی آنها را شناخته باشند چنانکه در اخبار دارد علم منافق شناسی
از امتیازات حذیفه بود که تمام منافقین مدینه را میشناخت بهر حال منافقین
در جواب (لا تفسدوا) خواهند گفت (انما نحن مصلحون)
یعنی مصلحی جز ما نیست و کار ما جز اصلاح نیست که این جمله متضمن دو حصر است
حصر عنوان مصلح بشخص خودشان و حصر عنوان خودشان را باصلاح
یعنی ما جز اصلاح کار نداریم و این جواب تکذیب بلیغ از (لا تفسدوا) میکند
یعنی تو که گوینده لا تفسدوا هستی در نحو اشتباه کردی بیجا اینکه ما را مفسد

معانی فساد

دفع کردی و این جای هم تقلب تعیین است چه هم آنکه عهد ما را فاسد تصور کرده
و این جای هم قلب است یعنی عهد ما مبین و روشن است که اصلاح است
نه فساد پس بنابراین هر کس که در جواب (لا تفسدوا) صادر از من ای قایل
اینگونه جواب دهد که (انما نحن مصلحون) او در حکم منافق است خواه منافق
لغوی باشد خواه نباشد منافق لغوی مبطن الکفر و مظهر الایمان است
و در اینجا باید ملتفت معنی فساد شد که فساد واقعی و فساد اعتقادی چیست
آیا عام است که در همه اشیاء فساد جاری است یا خاص است و این عموم و خصوص
یا از طرف مفسد است یا از طرف ما فیه الفساد و قسم خفی از فساد این است
که شخص مفسد وجود خودش باشد با آنکه هیچ نمیخواهد مفسد باشد ولی در واقع مفسد است
بنا بر اینکه لفظ فی الارض را تفسیر کنیم بارض الوجود الشخصی
لا تفسدوا فی ارض وجودکم یعنی لا تفسدوا ایمانکم الفطری
با بطان الکفر و اظهار الایمان که این نفاق شما علاوه بر آنکه خود ذاتاً
قبیح است فاسد کننده ایمان فطری و تکوینی شما است که صبغة الله و فطرة الله
و سنة الله است و میتوان گفت فساد تقریباً معنی مرض است

پس اقسام

اقسام فساد

پس اقسام مرض و معانی مرض را در فساد هم میتوانیم بیاوریم پس برابر تندرستی
حال صحی است و حال فسادی پس لفظ مقابل مرض و فساد همان صحت
تنها است گرچه حکماء فساد را مقابل کون میاندازند ولی آن فساد بمعنی عدم
نیست و در اینجا از سیاق آیه که خدا فساد را عیب منافقین شمرده مراد فساد بمعنی مرض
است پس این فساد در مقابل کون نیست و در مقابل صحت است

۱) فساد باید دانست که مرض چندان در اختیار بشر نیست ولی فساد در
اختیار بشر است یعنی بشر بقوه نفسانیه خود که یکی از قوای روحیه قویه متمرکزه
در بشر است میتواند حال صحت همه اشیاء را مبدل بفساد کند و حال فساد
اشیاء را اصلاح کند پس نهی (لا تفسدوا) اشاره باین است که این قوه
افساد در وجود هر بشر هست و مقدور است اما یکی از آن قوایی است که بشر
مامور است به نفی و اعدام این قوه از خودش و در اول حال او این قوه
بنحو طبیعی متمرکز است ولی باید باختیار و اعمال مکرره شاقه این روح فساد را در وجود
خود بمیراند چونکه بشر باید مظهر اسم بزرگ خدا المحیی و الممیت باشند
که بعض از قوای وجودی خودشان را زنده تر و برازنده تر و افروزنده تر کنند و بعض قوای را در وجود خود

فاش کنند و بمیرانند و قوهٔ مفسده از این قبیل است که در وجود هر بشر بالطبیعه هست و کاملاً
هست الا ما شاء الله و هم المعصومون الکاه بتکلیف عقل اختیاری هر بشر
مکلف است باعدام این قوهٔ مفسده در وجود خودش و نهی (لا تفسدوا) عام است
و هر بشری متوجه است که فساد مکن یعنی ریشهٔ قوهٔ مفسده را از وجود خود برکن
و دور انداز نه اینکه ادعای (انما نحن مصلحون) در وجود تو حقیقةً مصداق
یابد و محض ادعا نباشد پس از اینجا یک قسم نفاق ظاهراً معلوم گردد که نفاق
هر انکسی است که هنوز قوهٔ مفسدهٔ خود را اعدام نکرده و می‌پندارد قلباً و یا میگوید
لساناً که من کاری جز اصلاح ندارم چونکه تا قوهٔ مفسده را در وجود خود کاملاً
اعدام ننموده باشد حق این ادعا را ندارد و یک معنی نفاق این است که ادعائی
بکند که حق آن ادعا را نداشته باشد گرچه باید برسد بمقامی که این ادعا را هم بتواند
بکند ولی تا بآن مقام نرسیده اگر آن ادعا را بکند منافق است و آن مقام هرچه باشد
دنیا بر این حال نفاق جاری میشود در تمام احوال سالکین و در تمام منازل سلوک الی الله
مثلاً کسی که پندارد که دارای صبر و شکر و غیرها است و هنوز واقعاً دارا نشده بپندار او
خواه بزبان هم دعوی کند خواه نه نفاق است و باید [illegible] دقیق باشد که هیچ وقت در حالات

خود خیلی احتیاط کند که تا متمکن در صبر و شکر و غیرها نشده نه لب بدعوی بگشاید
و نه پندار آنها را بدل خود راه دهد که هم این گفتار فسادِ ظاهری ارضیِ
وجود خودش است و هم این پندار مفسدِ حالِ باطنی خودش است و در اینجا ضمن این مطلب هم
دانسته شد که هم ارضِ وجودِ کبیر بشر ظاهری و باطنی دارد و هم ارض عالم کبیر که این
کرهٔ ما باشد ظاهری جدا و باطنی جدا دارد هم از جهة علم و ادب هم از جهة
وقایع تاریخیه و هم از جهتِ موجودات و سکنهٔ زمینی که نباتات و حیوانات
است و فسادِ زمینی گاهی راجع بظاهر آن و گاهی راجع بباطن آن و گاهی راجع بهر دو است
و گاهی فسادِ ~~مختص~~ اخص یعنی خلوِ ظاهر از باطن و انقطاعِ ظاهر و باطن از یکدیگر
پیش آید و گاهی بمعنی عدمِ تطبیقِ حقیقیِ باطن با ظاهر یا بعکس پیش آید یعنی
هر یکی از این مراتب رو دهد فساد زمینی است تا چه رسد باینکه چند تا یا همه
این مراتب باهم باشند و آیهٔ (ظهر الفساد فی البر و البحر) را هم
میتوان بهر یک از این معانی که برای فساد ذکر شد تفسیر نمود گرچه سیاق آن آیه
تعمیم فساد است هم بحسبِ نقاطِ ارض و هم بحسبِ درجات
و مراتب فساد ولی در این آیه عنوانِ ما فساد مجملاً ذکر شد و معلوم است

متعلق بتوسعهٔ فساد نیست بلکه غرض فقط بیان سفه لیول منافقین است
و نسبت بدرجات فساد و معانی فساد عموماً و خصوصاً ساکت است
پس معلوم شد که یک نشانهٔ منافقین اینست که با اینکه مفسد هستند خود را مصلح
و مصلح را مفسد تصور میدانند لذا خدا در رد و ردع آنها با پنج تأکید
۱ حرف تنبیه ۲ ان ۳ اعادهٔ ضمیر ۴ تعریف خبر که مفید حصر است ۵ ولکن
میفرماید

اَلَا اِنَّهُم هُمُ المُفسِدُونَ وَلٰکِن لَا یَشعُرُونَ

یعنی لا یشعرون بفسادهم او بافسادهم او بحصر المفسد فیهم او انهم
لیسوا بذوی شعورٍ مطلقاً — چنانکه در جاهای دیگر از قرآن لفظ لا یشعرون
بنحوی استعمال شده که تقدیر مفعول لازم ندارد و مراد همان است که این جماعت
شعور ندارند دیگر نظر باین نیست که شعور بچه ندارند
علامت دیگر از علائم منافقین اینست که مؤمنین غیر منافق را سفیه میخوانند
باین خیال که می پندارند که بطلان محمد ص و اسلام او چنان واضح است که بر
عاقل مخفی نیست ولی چون حالا محمد ص استیلاء و دینش استعلا یافته باید عاقلان
با او مدارا نمایند که ظاهراً ایمان باو و بطلان کفر باو داشته باشند هر که ظاهراً با

ایمان باو وارد آورد خردش ناقص است با اینکه خرد خود را بکار برده داخل در جرگه
سفیه است فهو خفیف العقل او تارک العمل بالعقل

وَاِذَا قِیلَ لَهُم اٰمِنُوا کَمَا اٰمَنَ النَّاسُ قَالُوا اَنُؤمِنُ کَمَا اٰمَنَ السُّفَهَاءُ

اَلَا اِنَّهُم هُمُ السُّفَهَاءُ وَلٰکِن لَا یَعلَمُونَ

یعنی لا یعلمون سفههم او انحصار السفه بهم او لا یعلمون معنی السفه
او مورد السفه او انهم لیسوا بذوی علم من غیر تقدیر مفعول
اما بیان سفه در منافقین باینست که سفه یا عبارت از ضعف عقل است
یعنی کیفیتاً درجهٔ عقل در جه پستی باشد یا مراد عدم احاطهٔ عقل است
بهمه معلومات یعنی کمیتاً عقل ناقص باشد و این بسیار میشود و اغلب مردم
اینطورند که هر یک در ادراک بعضی معلومات چالاک و در ادراک بعضی دیگر کندند
و یا بکلی عاجزند و یا اینکه مراد از سفه بکار نبردن عقل در خصوص کمیتی باشد
پس منافقین یا ذاتاً سفیهند یکی از معانی سابقه یا اینکه در خصوص تحقیق دین اسلام
و حقیقت محمد ص رجال شعور و کلاه آن است و ادراک حقیقت را نکرده اند پس منافقین
سفیهند در ادعای خود بدر بسطهٔ ادراک نکردن حقیقت اسلام یا اینکه سفاهت

در حاشیه: بدلیل تسمیتهم العقلاء سفهاء فهم لا یمیزون العقل من السفه و عدم التمیز علامة السفه

در حاشیه: بوفق العادة لعج الکروج ص لجماعة المانوسة و الانفراد منهم او عدم الاستدلال و تعلیل خواص الاجماع

در حاشیه: بل یکسب بعمل الاجماع فان اتباع الاجماع انما هو بحکم العقل

از این است که با آنکه ادراک حقیقت اسلام بعد از آن باز عمداً کتمان و دشمنی میکنند
گرچه اطلاق سفاهت بر این معنی اخیر که اغماض عمدی باشد متعارف نیست
در تعبیر از مؤمنین بلفظ الناس که اعم است با آنکه جا داشت بود
که بفرماید کما آمن المؤمنون او العرب او اهل بلدکم او اخوانکم
اشاره است باینکه ایمان بدین اسلام لازمهٔ بشریت مردم است و حاجت
بخصوصیت قوم و قبول غرض خاص و عنوانی مخصوص ندارد و این تنها
علامت اسلام است و ادعای بزرگی است که منافقین نمیتوانند چنان حقیقت
و نور باطن اسلام واضح و روشن است که بر هر کسی که فطرت باشد محقق
نمی‌ماند و تنها بشریت اقتضای ایمان باین اسلام دارد پس منافقین در جواب
طبق بر این تعمیم ادعائی در لفظ الناس زده‌اند باینکه هنوز که اسلام
تنها عموم را شامل نشده و همهٔ بشر یا چند طایفه جهان ایمان نیاورده‌اند
بلکه فقط مؤمنین باسلام منحصر بهمین چند نفر معینی است و اینها هم معلوم است
که سفیه‌اند و ما نمیتوانیم ادعا و اثبات سفاهت آنها را بآسانی بکنیم یا آنکه
اگر هم ذاتاً سفیه نیستند ولی این ایمانشان یقیناً سفیهانه بوده و چون معتقد

منافقین اظهار این کلمات بعد خدا باز در رد و ردع آنها با تأکیدات
میفرماید (الا انهم هم السفهاء) یعنی سفاهت بهر معنی که مقصود ما
باشد منحصر بخود شما است یا آنکه این عمل نفاق شما سفیهانه است یعنی بعد از این
که علم اسلام بلند شده خواهید دانست که در این نفاق چه بسیار خود ضرر زده‌اید و یک
معنی سفاهت این است که شخص بگمان احتیاط در کار بسبب ضرر خویش بیفتد و حال
در کار منافقین همین بود که میتوانیم بگوئیم نفاق آنها از باب احتیاط کارشان
بود و از این جهت مؤمنین را که بی احتیاط کرده ایمان آورده بودند سفیه میخواندند
ولی همین احتیاط منافقین بسبب ضرر دنیوی خودشان شد که پس از اعلای کلمهٔ
اسلام دانستند پشیمان گشتند
و علامت دیگر از علامات منافقین این است که در هر ملاقات با مؤمنین مخصوصاً
مقید بودند که اظهار ایمان کنند با آنکه این قید در میان مؤمنین حقیقی نبود
و باز در ملاقات با خودشان مقید بودند که اظهار نفاق و معیت خودشان را رفقا
مؤمنین بنمایند و تصریح کنند که اظهار ما ایمان را در پیش مؤمنین از روی استهزاء است
یعنی ایمان ما را باور نکنید بلکه مخصوصاً استهزاء میکنیم بمؤمنین یعنی طوری اظهار

و بیان میکنیم که سوینتی هم نداشته یا دروغ میگوئیم و این خود یک نکته داراییست
که برای آنها میزنیم و دشمنی خود را بکار میبریم نه اینکه تنها دشمنی کرده باشیم و چون
عمل سوءشان منافقین بیان این استهزاء است لذا خدا در ردّ و درد آنها فقط
استهزاء او آنها را برانها رد میکند و سزا میدهد

اللّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَیَمُدُّهُمْ فِی طُغْیَانِهِمْ یَعْمَهُونَ

یعنی خدا جداگانه برانها استهزاء میکند یا اینکه یعنی حال نفاق که خدا
بانها داده و آنها را مجبور باظهار ایمان ساخته ازروی خیالِ خودشان همین اظهار
استهزاء خداست بآنها و عطفِ یمدهم بر یستهزئ با عطف
تفسیر است که بیانِ استهزاء ~~میکند~~ که استهزاء خدا باین قسم است که امداد
طغیانِ آنها را میکند یا[1] اینکه مهلت بآنها میدهد که طغیان کنند
و تعجیل در ردّ و منع آنها یا در عذابِ آنها نمیکند و لفظ
(یَعْمَهُونَ) که عَمَه تقریباً بوزن و معنیِ سَفَه است یا حال
است از ضمیر هم مجرور[2] یا از ضمیر هم منصوب یا اینکه مفعول
دوم (یمدّهم) است یا اینکه خبرِ مبتدایِ محذوف است

۱- یعنی عطف الله یستهزئ بهم است

۲- در طغیانهم و در یمدهم

میوهٔ درخت نفاق

یعنی و هم یعمهون و نیز احتمال دارد که (فی طغیانهم) متعلق به یعمهون
باشد و ظاهر اینست که متعلق به (یمدّهم) است و نیز (فی)
محتمل است که معنی مع باشد آنوقت ممکن است که فی طغیانهم
حال باشد از ضمیر (هم) و عامل حال (یمدُّ) باشد

نتیجه ـــــ منافقین بعد از نشانیدن درخت نفاق که ریشه اش از دل خودشان
آب میخورد و شاخ و برگش فضایِ روحشان را پر میکند با طبقات چهارگانه درخت از ریشه
و تنه و شاخه و برگ حالا باید میوه این درخت را بچینند و نتیجه از زحمات زراعتِ خود بگیرند
و آن اینست که در این آیه میفرماید

اولٰئک الذین اشتروا الضلالة بالهدیٰ فما ربحت تجارتهم وما کانوا مهتدین

و این خود ارزش بزرگی است که خدا بآنها سرمایه کرانبها سرمایه هدایتِ فطری داشته و عوض کردند
آن ~~سرمایه فروختند بضلالة~~ بگمراهی و خود پیداست که همچنین کاری نکبت مگر اینکه آن
سرمایه خودرا بهدایت نزاید و نفع ندهد و خریده شده خود را ضلالت نزاید و نفع ندهد و حالا پروردگار
بیانِ واقع فرموده امّا بطرزی که گویا خود آنها عمداً دانسته هدایتِ فطری خود را فروختند بضلالت
پیدا و دانسته خود و خواهی مطلب ~~که منافقه را آنها را~~ و منافقه آنها را

ضلالت روش پیشی تغییر و تنوع و استهزاء است حالا باید دانست
که چگونه هدایت در بارهٔ نوع بشر است اگر سوس را بگوییم که در بارهٔ هدایت داشته
بسیه نیست بجهت آنکه ایمان فعل او بیان میکند باطنی او را و باطنی بظاهر ای
آنها کافر و منافق را بیچه وسیله میگوییم که این هدایت فطری باطنی داشته و آنرا
عوض کرده بضلالت جز اینکه درباره نوع بشر مطلقاً میگوییم که در طبیعت
این نوع خدا آفرید هدایت را والبته مراد از هدایت ادراک واقع است کما هو
فی متن الواقع چونکه جان نوع بشر ملکوتی علوی است و سنخ مجردات
پس سنخیت با مجردات دارد و بحکم این سنخیت علم اجمالی و معرفت فطری (از فروع معرفة النفس)
بمجردات دارد و مقصود از هدایت همان علم و معرفت است بمجردات است
که خدا و ملائکه باشند و پیغمبران نیز از جهت تجردشان و سنخیتشان با ملکوت
صفت ملکوت یافته اند و ایمان اجمالی به پیغمبر جزء علم فطری بمجردات است و همین
علم فطری که لازمهٔ سنخیت جان انسانست با ملکوت باعث آن شده که همان ایمان تکوینی است
و قبل از آنکه ایمان ظاهری بیاورد او را میتوان مؤمن نامید و خدا
قال تعالی فیه (یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله) ..

آمنوا بقصد ماضی اشاره بایمان تکوینی است و آمنوا بقصد امر امر بایمان تکلیفی است و نیز
این سنخیت و معرفت اجمالیه سبب ترقی حسنات است که یک ده میشود و سبب
عدم ترقی سیئات که یک همان یک است من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها چون جان انسان سنخ حسنه است بر حسنه که از او صادر شود آنرا ده
بار و طی کرده و ده طبقه او از این عالم جسم یک رتبه بالا رفته است و این حسنه
یکصفر ترقی میکند بواسطهٔ آن یاد و طبقه که در ضمن عمل خالص مینمود و این عمل را از
جنس و طبقه میکند و ده طبقه یکصفر بالاتر است از عالم جسم که جا و محدود به مکانات است
این یک صفر نیست بمثال هر سوسی فرق میکند عمل کمیات همیشه نصف و بهزار ترقی
میکند زیرا این عمل در هر مرتبه که بعد یک رتبه بالا میرود و هر مرتبه در برابر مرتبه سابق است اما گناه
چون از جنس این عالم جسم است نه از جنس عالم بالا و جان که عمل اصل گناه
است از جنس جسم نیست پس ذاتاً جان سنخیت با گناه ندارد و همان وقت
آن گناه را که انجام شد تقیم یا میاورد جان بحکم ناجنسی از آن گریزان است
آن گناه داخل رتبهٔ جان نمیشود تا اینکه سنخ ملکوت گردد و یکصفر ترقی کند
بلکه گناه در همین عالم جسم میماند و عوض انجام میکند دیگر ترقی یکصفر برابر اوست

ایمان فطری بشر

~~حالا هرچه [illegible] دارد [illegible] ایمان است~~ و باید این مطلب را
صفت عامهٔ بشر بدانیم نه مخصوص به مؤمنین تا اینکه منافقین نیز شمول این عموم
گردند و حقیقت [illegible] که آنها هدایت فطری و ایمان تکوینی خدادادی را
گذاشتند از دست دادند و در عوض ~~ضلالت~~ گمراهی را بچه جهد و زحمت
و اعمال و حیل و اتلاف عمر تحصیل کردند پس حال آنها حال آن عربی است
که خورجین خود را از دست داد [illegible] یکجفت کفش کرد و [illegible]
همین برگشت گفت [illegible] که این کفش را [illegible] آوردم بعد [illegible] خود
از دست [illegible] و این کفش را [illegible] آورده و این ماده مثل
رجع بخفّی حنین که از مشاهیر امثال عرب در حقیقت اهل
[illegible] که گویند عربی برای کفش خریدن بازار رفت
در صورتیکه [illegible] کرده [illegible] با کفش [illegible] نشد و [illegible]
[illegible] کفش [illegible] او را در دل [illegible] او [illegible]
[illegible] او [illegible] برگشت [illegible] این کفش [illegible] آن کفشها [illegible]
دید در جلو راه او یک لنگه را انداخت [illegible] جلوتر

لنگه دیگر را انداخت و برگشت [illegible] رسید یک لنگه کفش
دید افتاده [illegible] که لنگه دیگر کفش را دید
برگشت که لنگه اول را هم بردارد [illegible] برگشت از خورجین [illegible] کفش
[illegible] دور [illegible] کرد [illegible] را [illegible]
برگشت و اظهار [illegible] کرد و این کفشها را [illegible]
[illegible] رسید و این [illegible] حال منافقین است [illegible]
حال آنها است که در آیه [illegible] که خدا در این [illegible]
[illegible] را [illegible] که در کم این مطلب را [illegible]
[illegible] است معلوم است که اهمیت دارد حال [illegible] خدا
برای عبرت [illegible] با هم [illegible] اهمیت [illegible]
تا اینجا
[illegible] فما ربحت تجارتهم [illegible] اشاره است باینکه تمام افراد
بشر باین عالم که بازار عوالم وجود است برای تجارت آمده‌اند و همه تاجر تکوینی هستند
و سرمایهٔ آنها علوم و احوال فطریهٔ آنها است و مراد از اموال قوای ظاهره و باطنه است
و باید این سرمایه را اولاً [illegible] کنند [illegible] تکوینیات تکلیفات اختیاریه [illegible]

و پس از مرگ به دو دستِ خود گرفته به پیشگاهِ الهی بلبند نمایند و آیا سرمایه را
درست رد میکنند یا منفعت حاصل شده را نظر؟ علماء در این مختلفاند
و فی تفصیل است یعنی به اختلاف احوالِ اشخاص مختلف میشود که بعضی منفعت
حاصل اش بیش از سرمایه است او باید درست رد بگیرد و بعضی کمتر است پس
سرمایه که بیشتر است درست رد بگیرد و آن نامهٔ اعمال درست
رد است از این قبیل است و بعضی هیچ منفعت نکرده و سرمایه هیچ ازش نرفته
و فقط یک سرمایه دارد و یکدست دیگر خالی و بعضی دیگر علاوه بر هیچ
منفعت نکردن و قطری سرمایه نگذشتن و قطری را هم از دست داده اند
صفر الیدین هستند و در این آیه شاید ما ربحت تجارتهم اشاره
بآن باشد که بی منفعت است اما سرمایه را دارد و ما کانوا مهتدین
اشاره بآنست که هم بی منفعتست و هم سرمایه را باخته پس این دو جمله باید بعد از
عطف و ارتباطِ بیکدیگر مضمون حالِ منافقین باشد و الا ما ربحت تجارتهم
تنها بیان حال اهل ایمانست پس این دو جمله با هم معنی باید بشود
که (لا ربحت تجارتهم و لا بقیت بضاعتهم) و بضاعت یعنی سرمایه

و این فناءِ بضاعت را تعبیر بعدم اهتداء آورده اشاره بآنست که این سرمایه
چیزی نیست که معدوم بشود زیرا وجودِ ملکوتی دارد و وجودِ ملکوتی مبدل بعدم نمیگردد ولی
اختیار منافقین این بضاعتِ آنها از آنها گم شد یعنی این بضاعت بوجودِ اصلی
خودش در نشأهٔ مربوط بخودش موجود است و همینقدر اتصال که منافقین داشت
حالا ندارد پس منافقین اگر بعد از مرگ آگاه شوند و پیِ سرمایهٔ گم شده خود
بگردند نخواهند پیدا کرد و شاید این عبارت اشاره باینهم باشد که منافقین
بعد از مرگ آگاه خواهند شد و پیِ سرمایهٔ خود خواهند گشت اما چون
اتصالِ سرمایه با آنها منقطع شده انقطاع بدل باتصال نخواهد شد ولی سرمایه
اجل است از آنکه انعدام حقیقی پذیرد و مراد از تجارتهم که اضافه شده
یا تجارتِ واقعیه است که ینبغی ان تکون لهم یعنی آن تجارتی که میبایست
بکنند برای منفعت نکردند و یا اینکه مراد از تجارتهم این عمل نفاق باشد
که کرده اند آنها بقصدِ تجارت کردند که هم ایمان نیاورده باشند هم از ضدیت
مؤمنین آسوده مانده باشند این تجارت بود بگمان خودشان که کردند و همین تجارتشان هم
برای آنها منفعت نکرد زیرا باطنِ آنها بروز کرد بواسطه نزول آیه ها؟

رسوا شدند و بمقصود خود نائل نشدند پس تجارتهم یعنی تجارتی که بزعم خود کردند
نه آن تجارتی که بیایست بکنند زیرا آن تجارت هیئت را اصلاً نگاه نکردند
که با ضرر کنند یا منفعت و این تجارت که بسوء تدبیر خودشان تجارتِ لائقه
کردند اینهم سودی زیان کرد یعنی بدتر از حال بی ایمانی اول شدند
زیرا سوی ظلمی بها شدند که اگر بعد از ایمان راستی هم پادر رکاب که قبول مؤمنی
نیافتند و ترتیب آثار دنیوی بر آن نشد گرچه آثارِ اخروی اگر ایمانِ صادق قلبی بشد
یقیناً خواهد داشت پس بهر حال اینچنین تجارتی که بتدبیر خود کردند برا اینها سود
نبخشید و تصدیرِ آیه با اولئک برای اینست که منافقین با چهار
صفت ... جمع مشار الیه و حاضر در ذهن شوند تا اینکه نسبتِ این قضیه مرتب
شود بر این وصفِ عنوانی مفهوم از اولئک و این یک قسم از بلاغت است
و باز تعبیر به الذین با اینکه بدون الذین کلام صحیح میشد برای اینست
که خوب آنها در ذهن مخاطب حاضر شوند با آن چهار وصفِ عنوانی خود
و لفظِ اشتروا که باب افتعال و علامت اختیار است اشاره
بر اینست که این تجارت را بطیبِ خاطر در جای صادق بجا آوردند

آداب تجارت بشر

و اینهم یک بدبختی است که با امیدِ کامل ناامید کامل حاضر شوند و بشاید که معنی
(مهتدین) این باشد که اینها آداب تجارت را نمیدانستند
زیرا تجارتِ لائقه را ... که آدابش را از خدا و پیغمبر بیاموزند و این تجارت
مخترعِ خودشان اسم از روی علم و آداب دانی نیاوردند و شاید
برای معنی لفظ (کانوا) که ماضی است یعنی در زمان وقت قصد
تجارت نمودند راه تجارت را مهتدی نبودند که خود از اول از نادانی آنها
بیداد که بار بمنزل غیر نبرند و تعبیر بضلالة بعد از اشتروا
اشاره بآن است که اینها دانسته که گمراهی است بار اختیار کردند و اینهم
تاکید مذمت است بر آنها و نیز نوعی از استهزاء است که میتوان
گفت که این آیه اولئک بیان استهزاء مذکور در آیه سابقه است
مثل اینکه جواب سؤالِ مقدر است که کیف یستهزئ الله بهم
فقال تعالی هکذا (اولئک الذین الخ)
و پس از ذکرِ چهار صفتِ منافقین و استهزاء بآنها و نتیجهٔ کار اینها برای تعمیم
بیانِ حالِ آنها که هم رسوا شوند و هم عبرتِ دیگران گردند در شأن

دربارهٔ انها زده که تمام احوالِ انها در ضمنِ اینه دو مثل نیکو پیدا است و اینه دو
مثل مناسبِ حالِ عمرها و روش زندگانی آنها است تا نیکو پدیدار شود

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ
ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

یعنی حالِ منافقین مثل کسی است که آتشی در تاریکی برای روشنی افروزد همانکه این کسی
ان آتش اطرافِ انها را روشنی داد مفقود شد و از جانبِ خدا اسبابِ مفقود شدنِ
آتش فراهم شود و انها مانند در تاریکی و جائی را نبینند ~~صم بکم عمی فهم~~
~~لا یرجعون~~ یعنی نه صدای رهنمائی را بشنوند نه زبان راه جوئی داشته باشند
و نه چشم راه پیدا کردن پس اینها نتوانند بمنزلِ اولِ خود برگردند دینِ
خدا تشبیه باتش روشنی بخش شده و منافقین که بزبان اظهار ایمان کرده اند چنان است
که این آتش را بر افروخته اند و چون ایمان در دلِ انها نبود بحکم (چراغ کذب را
نبود فروغی) این آتش بزودی بی اثر شود و اینها ان آثاریکه امیدوار بودند
که بآن آثارِ دنیوی بودهم نخواهند یافت پس در ضمنِ اینه مثل خدا تهدید میداد
منافقین را بر وخامتِ عاقبت که بهمان امیدِ خود نیز نخواهند رسید

و امید شما فقط دریافتِ آثارِ دنیویِ اسلام است و کلمهٔ ذَهَبَ اللَّهُ اشاره
بآن است که خدا شما را رسوا و مکشوف الحال میکند نزد مومنین پس بر افروختگی اسلامِ ظاهریِ
شما بی اثر میماند و در اینه آیه لفظ الَّذِي یعنی جماعت است اما
چون لفظش مفرد است ارجاع ضمیر باو ذو وجهین است لذا ضمیرِ مستترِ
اِسْتَوْقَدَ و ضمیرِ بارزِ مجرورِ حَوْلَهُ مفردًا راجع به الَّذِي است باعتبار
لفظش و ضمیرِ هم تا آخرِ آیه هم راجع به الَّذِي است باعتبارِ معنی
گرچه مختصر است که مَثَل در ما حوله تمام شده باشد و جزای لَمَّا
محذوف باشد بقرینهٔ ذهب الله و خودِ جملهٔ ذهب الله خبر مبتدا ظاهر
باشد برای مَثَلُهُم آنگاه ضمایر هم راجع بمنافقین صاحبِ عنوان است
نه به الَّذِي و جملهٔ صُمٌّ بُكْمٌ که خبر برای مبتداءِ محذوف است که هم
باشد بیان مفعول دوم ترکهم است یعنی بیان لا یبصرون است
و لا یبصرون مفعول دوم ترکهم است یا آنکه لا یبصرون حال است
و جملهٔ صم بکم هم حال بعد از حال است یا آنکه لا یبصرون مفعول است
و جملهٔ صم بکم تنها حال است (و ترکهم فی ظلمات) اشاره

باینست که منافقین قبل از اظهار ایمان در تاریکیهای جهالت و غفلت و حیرت
کفار و بسبب ایمان میبایست بروشنی درآیند چون حقیقت نداشت نشد
و نیز تقدیم جملهٔ لا یُبصِرون صفت باشد برای ظلمات بتقدیر فیها
تا عاید صفت باشد و نیز جمله صُمٌّ بُکمٌ هم صفت بعد از صفت
باشد برای ظلمات و در کلمهٔ اَضاءَت اشاره باینست
که اینکه روشنیِ موقتی هم مستند بنحوِ افروزندهٔ آتش نیست زیرا او بقصدِ حقیقت
نیفروخته بلکه بعنوان کذب افروخته اما این روشنی اثرِ قهری آتش است بهر قصد
که افروخته شده باشد و همین بیانِ نفاقِ آنها است که اینکه اظهارِ اسلام نمود
بی اعتقادی بود پس اندک روشنائی هم مسبّب از فعل آنها نیست و اثرِ
قهری است

مَثَل دوم = اَو کَصَیِّبٍ مِنَ السَّماءِ فیهِ ظُلُماتٌ وَ رَعدٌ وَ بَرقٌ
یَجعَلونَ اَصابِعَهُم فی آذانِهِم مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ المَوتِ وَ اللّهُ
مُحیطٌ بِالکافِرینَ

عطف است به کمثل بتقدیر مَثَل و حذفِ مُمَثَّلٌ به

مَثَل حالِ منافقین

یعنی منافقین مانند کسانی هستند که آنها را فرو بگیرد ابرِ باران ریز از آسمان
که در آن ابر تاریکیهائی باشد و رعد و برق باشد و آن کسان بترسند که از صدای
عنیفِ رعد بمیرند یا گوششان بدرد پس انگشتهاشان را بگوشهای خود فرو کنند
تا صدای رعد را نشنوند گرچه خدا از هر جانب محیط بکافرین است اگر خواهد
آنها را هلاک کند با تحفّظِ تامّ آنها هم هلاک خواهند شد ولی آنها ملتفت و معتقد
باحاطهٔ خدا نیستند و برق چنان شدید میجهد که نزدیک است چشم آنها را
از روشنائی ببرد و تا برق میجهد آنها قدمی چند در روشنیِ برق بروند
و چون برق فرونشست از شدتِ تاریکی در راه بجائی نبردن و بایستند و اگر خدا
خواسته باشد همان‌دم گوش و چشم آنها را از کار میاندازد ~~[illegible]~~
و اینجا ابرِ باران ریز مَثَلِ دینِ اسلام است و ظلمات و رعد و برق
ترسانندهٔ سختیِ احکامِ اسلام و بیم فقر در اثرِ اسلام است و خیالِ
شیطانی آنها را بیشتر بیم میاندازد و ظهوراتِ حقیقیهٔ معجزاتِ صادره
بمنزلهٔ برق است که تا می‌بینند اندکی معتقد و مطمئن میشوند و وقتیکه نمی‌بینند
بهمان حالِ بی اعتقادی میمانند و استدلال نمی‌کنند بآن برقِ معجزات بر اصدق

بپیغمبر و صحت اسلام ضمیر یجعلون راجع است بلفظ ذوی صیب
و نیز ضمیرهای بعد تا آخر آیه راجع بآنست و تقدیر این است
که مثل ذوی صیب الخ و لفظ او در اینجا اشاره
بکفایت هریک از این دو شده است در بیان حال منافقین و باید دانست
که حال هیچ طایفه در قرآن باین تمامیت و دیگر با اتصال و توالی ذکر
نشده مگر منافقین که در این سیزده آیه با تمام دقایق حالات آنها مجملاً
و فرعاً ظاهراً و باطناً شرح داده شده و بعد در هر جای قرآن لفظ
منافقین صریحاً یا کنایةً ذکر شود راجع به مدلول این سیزده آیه خواهد بود[1]
و تا اینجا تمام شد مقدمهٔ خطابات قرآنی که تقسیم مخاطبین باشد بسه قسم
مؤمن – کافر – منافق – و این تقسیم اوّلی و طبیعی است پس از این آیه
تا آخر قرآن خدا شروع بخطابات هدایتی میفرماید و گویا ابتدای
قرآن از همین جا است که
یا ایُّهَا النَّاسُ اعبدوا ربّکم الّذی خلقکم والّذین من قبلکم
لعلّکم تتّقون

[1] و عجب اینکه در این سیزده آیه بلفظ منافقین تصریح نشده فقط اکتفا باوصاف آنها شده برای تهیهٔ آیات آینده که لفظ منافقین در آنها بتطبیق این صفات بیاید —— و بعضی منافق را کافر نامند برای اینکه سایر کفر باطنی خود است پایان ظاهر را

لعلّ متعلق به اعبدوا است گرچه تعلّقش بخلقکم نیز بوجهی بعید صحیح است
و تعبیر به الناس اشاره بتعمیم به طبقه سابقه است یعنی
ای عموم مردم خواه در سرشت اصلی که در انجام پدیدار خواهد شد
مؤمن باشید یا کافر باشید یا منافق الآن که چهرهٔ ازلی شما مستور است
در پردهٔ بشریت همه بحکم عقل خود مأمورید که بپرستید خالق خود را
آن خالقی که شما و غیر شما را یک آن آفریده مخلوق متعدد بعید بی‌پایان
و خالق واحد ابوحدت حقّهٔ مختصه که در غیر او آنگونه وحدت نیست
تا مثل و مانندی وحدت او باشد و همان آفرینش او دلالت او شما را با چاره میکند
بپرستش او که هم غیر او منعمی ندارید و هم جز او پناهی ندارید بناچار باید
او را بپرستید که شاید پرهیزکار گردید از بیماری عقلی وجدانی و علاوه
بر آفرینش نعمتهای زندگانی دنیا که سبب راحت مردم است
الّذی جعل لکم الارض فراشاً و السّماء بناءً و انزل
من السّماء ماءً فاخرج من الثمرات رزقاً لکم فلا تجعلوا لله
انداداً و انتم تعلمون

ای و أنتم ذو علمٍ و بصیرةٍ او أنتم تعلمون ما ذُکر علماً
حاصلاً من الحسّ والوجدانِ - و از این آیه معلوم میشود که اصولِ نعمتها
این سه است ١ گهوارهٔ زمین خلق را ٢ سایه انداختن
آسمان یعنی فضا و روشنان نمایان ٣ آب از بالا جاری شدن
و اینجا اوّل جائی است در قرآن که خدا نعمتهای خود را بشمارد بطورِ
احتجاج و استدلال چون محال است که همهٔ نعمتها را اسم برد لذا
هرکدام را که در اینجا اسم برده معلوم میشود اساس نعم و لازم تر از همه است
و بدیهی است شدّتِ و دوامِ احتیاج انسان باین سه که مکان - و هوای تنفس
و آب باشد ~~بیشتر و دائم تر از همه احتیاجات است~~ پس مراد از سماء
همین هوای بی پایانی است که روزی تنفس و جنبیدن همه موجودات
این عالم است از معدن و گیاه و حیوان و هیچ نعمتی بقدرِ هوا
شدّتِ لزوم و دوام احتیاج بآن نیست و نیز چون این سه نعمت
بدیهی و محسوس است و در ابتداءِ خطاب باید استدلال ببدیهیات
نمود تا همه مخاطبین قادر بر ادراکِ آن باشند و محتاج بر اقامهٔ دلیل

نشوند و نیز در این آیه دلالت است بر کفایت کردنِ همین سه نعمت
با آفرینش در معبودیّتِ بالاستحقاقِ خدا چون اینها طبعاً و عموماً برای
طاعت و پرستشِ مطلق حاضر است حالا پروردگار نظر التفات
مردم را متوجه باین نکته میدارد که شما که حاضر باشید برای عبادت پس چرا
صاحب این سه نعمت عام آشکار را که خدای غنی است عبادت نکنید
و زحماتِ عباداتِ خود را بهدر دهید و رنج بیهوده بکشید و بحکم وجدانِ خود
و هیچ وجدانِ دیگر مُصاب نباشید و لفظ أنداداً در آخر آیه
اشاره بهمین است که هر شریکی از محسوس و غیره برای خالق که دهندهٔ این
سه نعمت است قرار دهید بی برهان خواهد بود و خلافِ وجدان پس
نهیِ فلا تجعلوا نهیِ ارشادی است یعنی لا تتّبعوا ما لا
یهدیکم وجدانکم الیه و شاید جملهٔ و أنتم تعلمون که حال است
از ضمیر لا تجعلوا اشاره بهمین وجدان باشد یعنی با آنکه شما
صاحب چنین وجدانی هستید که نمیتوانید اثباتِ خالقی متعدد و منعم
متعدد بکنید چون خلقت و نعمت پیدا است و [illegible]

یک خالق و منعم و دلیلی بر تعدد ندارید پس این وجدانِ شما حاکم بر
توحید عبادتی و شریک قرار ندادن است در عبادت
و نیز معلوم شد دلالت وجدان بر وجوب عبادتِ خالقِ منعم
یعنی ترکِ انانیتِ خود و بذلِ انانیت در راه آن منعم که هر منعمی
از حیثِ تنعّم فاقدِ انانیت است و محتاج به انانیتِ منعمِ خود است
و لفظ تتقون در اینجا اشاره بمتقین در هدی للمتقین است
یعنی شما که مخاطبید بخطاب قرآن شایسته است که مصداق متقین
باشید از این سه طایفه (مؤمن کافر و منافق) زیرا راضی نخواهید شد و نباید
بشوید بکافر یا منافق بودن و لعلّ اشاره به انحصار سببِ تقوی است
در عبادت و نیز اشاره بدین است که تقوی لازم الحصولِ در دنبالِ عبادت
نیست بلکه جایز است انفکاکِ عبادت از تقوی پس برای طالبِ تقوی
چاره جز توسّل بعبادت نیست بامید نه بیقینِ حصولِ تقوی
و بدانکه چنانکه از برای متقین پروردگار پنج صفت را علامت قرار داده
در اینجا نیز برای دلیل عبادت و الزام مردم بعبادت پنج صفت

برای معبود بیان فرموده که دو تا را راجع بذاتِ خلقِ انفس و سه تا راجع
باصولِ نعم که در خارج و در آفاق است چنانکه ~~ان در اشاره بانفس است~~ بنابراین
آیهٔ سورهٔ شوری (سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم)
میتواند اشاره باین پنج صفت باشد وقتیکه این پنج صفت مشهود دیدهٔ دل شنونده
گردد نه تنها معلوم بقوهٔ عاقلهٔ انها و از علم تا دید خیلی فاصله است و در لفظ
فراش که صفت ارض واقع شده اشاره باین است که رتبهٔ وجود زمین
پست تر از رتبهٔ وجود بشر است و در لفظ بناءً که صفت سما واقع
شده دلالت است برآنکه رتبهٔ وجودِ آسمان برتر از رتبهٔ وجودِ بشر است و در
نسبت دادنِ ماء بآسمان اشاره به جلالتِ وجودِ آب است
که رتبهٔ او بالاتر از زمین است یعنی احتیاج بشر باو بیش از احتیاج بزمین است
و در لفظِ اخرج به که باء سببیة است اشاره بسببیت آب
است برای ظاهر شدنِ ثمرات باین قسم که مادهٔ وجود ثمرات از زمین است
امّا تعیّن نمی یابد و ظاهر نمیشود مگر بسبب آب و تا ظاهر نشود روزی بشر
نخواهد گردید و از لفظِ انداداً اشاره میتوان فهمید بانکه سبب پرستش

بتهای خود را دخالت در این پنج صفت میدادند یا در همه یا در بعضی
دار لفظ لا تجعلوا که نهی است میتوان فهمید که در این پنج صفت
جز ذات احدیت که معبود حقیقی است هیچ چیز دخالت ندارد
نه شرکت نه باستقلال

و چون این آیه اول خطابات قرآن است باید ابتداءً عظمت
و حقیت قرآن خاطرنشان مخاطبین شود تا آنکه خود را محتاج به شنیدن و اطاعت
این خطابات بدانند و عظمت قرآن باین است که معلوم شود کلام
خداست نه کلام بشر مطلقا یعنی هر که باشد از بشر لذا خدا میفرماید

وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ مثل محمد الذی
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

یعنی ما فرمودیم که علامت بزرگ قرآن اینست که لا ریب فیه
حالا اگر شما ریبی دارید در نزول قرآن از جانب خدا یا در رسالت آورنده
قرآن پس باید حاضر شوید و خدایان خود را که شهداء شما میدانید بخوانید
بیاری خود تا بتوانید یک سوره از مثل این قرآن بیاورید اگر راست میگوئید

که شک دارید یعنی علاج شک آنها بشر ممکن است تا بدانید که بشر از اتیان
بمثل این قرآن عاجز است پس هم معلوم میشود که قرآن کلام بشر نیست و هم معلوم
میشود که آورنده قرآن محمد ص رسول خداست که بسبب ظهور کلام خدا شده بر او بشر
و اگر شما انسان شدید یقین خواهید کرد که جای ریب نیست و باید کلام خدا را
شنید و باور و اطاعت نمود و گرنه آن آتش که گیرای آن بدن مردم
و سنگ است مهیا است برای همین گونه کسان که چیزی را ببینند و بفهمند
و باز پیروی نکنند

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ
وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

در اقتران حجاره بناس اشاره است باینکه دل مردم کافر نعمت که کفر داشته
خود را نیز بکند برابر سنگ است و جمله لن تفعلوا در میان شرط
و جزا فاصله شده برای تبدیل احتمال نفی شرط بیقین چونکه عنوان
شرطیت مقتضی احتمال است نسبت بوجود و عدم شرط و نیز جمله
شرطیه از جمله انشائیه است ۲ انشاء داخل در تصور است نه در تصدیق

[illegible]

و اینجا هم تصدیق سلبی بود بشکل جملهٔ شرطیه آمده از باب تأکید پس
نَفعَلْ لَنْ تَفعَلُوا دلیل است برآنکه مادهٔ این جمله اخبار است
نه انشاء و تصدیق سلبی است پس جملهٔ جزائیهٔ شرط مُحکَم و مُسَلَّم است
و باز در اینجا مادهٔ تقوی تکرار یافته در لفظ فاتقوا یعنی متوجه حالا
بعولِ شما؟ مخاطبین است از افراد مستعد تا آنکه هدایت قرآنی را
مشمول شوند و در لفظ عبدنا اشاره به عدم مداخلهٔ پیغمبر است
در تألیف و انشاءِ خطاباتِ قرآنی و انحصار ولایتِ تشریعیه
بخدا و ردِ کار و بطلانِ تفویضِ ولایتِ تشریعیه بانبیاء چنانکه بعض گمان کنند
و حاکی آنکه برای پیغمبر در مسندِ رسالت هیچ شأنی جز عبودیت نیست
و اداءِ رسالت مقتضای عبودیت است نه ظهورِ صفتی از صفاتِ حق
رسول و اینهم یک فرقی است میانهٔ رسول و ولی که از برای ولی در ادای ولایت
ظهورِ صفاتی از خودش نیز خواهد بود برخلافِ رسول که در ادای رسالت
هیچ صفت مدخلیت ندارد جز طریقیت و مرآتیت صفتی در رسالت نیست
امّا در مقام ولایت از برای شخصِ ولی هر عنوان موجود است هم طریقیت

و هم موضوعیت اگرچه موضوعیتش مستهلک در طریقیت است و هم
حاصل شده از طریقیت است و از برای رسول در اداءِ رسالت هیچ موضوعیت
نیست خواه مستهلک در طریقیت باشد خواه حاصل شده از طریقیت باشد
یا حاصل بنفسه باشد و این فرقِ دقیقِ لطیف لازم الالتفات است
در میان رسول و ولی باید کسی غافل از این فرق نباشد و اکثرهم غافلون
زیرا اکثر مسلمین رسول و ولی را در حکم واحد میگیرند و لفظِ
مِن مِثلِه در اینجا اشاره به آنستکه باید آنچه میآورید از جنس کلام بشر
نباشد نه تنها اشتمالِ بر مزایا و محسناتِ لفظیه و معنویه کافی باشد چونکه
مثلیت یعنی اتحادِ افراد است در حقیقتِ نوعیه و در اینجا جنس کلام را
پروردگار به دو نوع منقسم نموده یکی کلامُ البشر یکی کلامُ الله یعنی کلام از
از جهتِ غیب و در آیهٔ قرآن یکنوع پیدا شود علاماتِ کلام غیبی که ممتاز شود
از کلامُ البشر لذا قیدِ من مثله را مبیِّن قرار میدهد که آن کلامی که باید
بیاورید اگر مشتمل بر هزار مزایا باشد کافی نیست مگر آنکه مُبَیِّن و آشکار باشد
که از نوعِ کلامُ البشر خارج و داخلِ نوعِ کلامُ الغیب است

وحقیقتِ معجزه بودنِ قرآن هم همین نکته است اما اغلب [مفسرین] در صدد احراز
[illegible] دیگر و بند پی محسناتِ لفظیّه و معنویّه دکان میکنند که کثرت
محسنات سبب اعجاز است با یک کلام بشر اگرچه دارای محسنات باشد
باین اندازه نخواهد بود ولی چنین نیست اندازهٔ محسنات مناط نیست بلکه
شخص باید قریحه پیدا کند که فرقِ وجدانی بگذارد میانِ نحوهٔ کلام البشر و کلام الله [الغیب]
وهمینقدر که معلوم شد داخلِ کلام الغیب است معجز است خواه محسناتِ کثیره
داشته باشد خواه قلیله یا هیچ محسناتِ ممتازه نداشته باشد (مانندِ آیه
(تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) و بگوید این مطلب است عطفِ
وادْعُوا شُهَدَاءَكُم به فَأْتُوا یعنی شهداء شما نیز از جنسِ خلق اند
است و جنسِ خلق هرچه عالی باشد قادر بر اتیانِ نحوهٔ کلام الله
نخواهد بود پس حقیقتِ معجز بودنِ قرآن برای آن دلِ با ذوق است
که یک لطیفه از قرآن حس کند ورای محسناتِ لفظیّه و معنویّه و آن لطیفه
معجزه خواهد بود پس اعجازِ قرآن بر هر دلی ثابت نخواهد شد لذا مسلمانان
در این زمان نمیتوانند اثباتِ اعجازِ قرآن بر خصم که ادیانِ دیگر [illegible]

[حاشیه:] ۱ [illegible]
علم بین دو قوس سطر (۷) و (۸) باید ساقط [illegible]
۲ درمیان عرب جز کلام بشر دو نحوهٔ دیگر معروف بود کلام الجن و کلام الهاتف و در کلام بشر نیز ۳ نحوه ممتاز بود کلام کاهن و کلام شاعر و کلام فصیح یعنی نثر و غرض اینکه قرآن میخواهد احد یک نحوهٔ غیر آن القاء نماید و ما بشر را کلام الله گذارد ح

نمایند زیرا ذوقِ لطیفه دانی در همه نیست و لفظِ الکافرین
در اینجا بمعنی کافرِ بنعمتِ علم و شهود است یعنی بعد از آنکه
دانستید که ریبی در قرآن نیست و عاجز از اتیانِ بمثل او شدید باز اگر ایمان
اذعان نکنید کافر بعلم و وجدانِ خود خواهید بود و ضدِ این کفر
ایمانِ بعلم و وجدان است و عمل بر طبقِ علم و وجدان چنانکه خداوند
در آیه بعد که متمم این آیه سابقه است میفرماید

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ
تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِزْقًا
قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ
مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

در هذا الذی و اُتوا به اشاره بایمان بعلم و وجدان شده است
که مؤمنین وقتیکه جزای ایمان خود را دیدند حس میکنند که این همان علم و وجدان
خودشان بود که انعکاس یافته و از این دیده و داشش تازه لذتی جداگانه
بیشتر از لذتِ خود آن نعم خواهند برد مثل آنکه شخص از میوهٔ درخت

[حاشیه:] [illegible]

حقیقتِ پاکی

که خوش نشانه و پرورده باشد بیشتر لذت میبرد و مؤمنین در آخرت
خواهند فهمید که این بهشتها و نعمتها هم پرده در دیدهٔ دماغِ وجودِ خودشان
بجز وجودِ حقیقتِ بهشت باشعورند و در لفظِ و بشّر
اشاره باین است که الآن بهای جنات در وجودِ مؤمنین است
اما پردهٔ صفاتِ بشریت آنها مانع از دیدن و انکشاف است
چونکه مژده غالباً استعمال میشود در اظهار و اخبار بشیء موجود
(نه در وعدهٔ آیندهٔ غیر موجود بالفعل) و لهم ازواج مطهرة

این حرف بین سطر (۷) اضافه شود

اشاره باینستکه از مادهٔ وجود و علم و وجدانِ مؤمنین نه تنها نعمتها
و بهشتها صورت مییابد بلکه بشر دیگری جاندار از مادهٔ وجودِ آنها
زایش میکند ولی آن بشرهای زاینده شده آلوده بصفاتِ ظلمانی
بشریت نمیشود لذا میفرماید مطهرة یعنی پاکند از اوصافِ رذیلهٔ
بشریت گرچه مادهٔ وجودِ آن پاکها وجودِ مؤمنین بود که آنها آلوده بصفاتِ
بشریت بوده ولی از آلودگی خود را پاک کرده اند و بعد از پاک شدن
مادهٔ وجودِ آن ازواج گشته اند پس آن ازواج گرچه بالفعل

پاکی پس از آلودگی

پاکند و بهتر از خود ابنای مؤمنین اند از حیثِ طهارتِ فعلیه چون
زایش آنها از مؤمنین است پس فرعِ وجودِ مؤمنین هستند و این است
سببِ فضیلتِ بشر از ملک که ملک پاکند اما این پاکی حاصل شده
بعد از ناپاکی نیست چنانکه در بشرِ پاک گشته است و یک سرّی است در آن پاکی
که بعد از ناپاکی پیدا شود بقوهٔ ریاضات که این سرّ در مطلقِ پاکی نیست
پس بشر اگر از آلودگی برآید و خود را ~~ملکند~~ بتکاند چهرهٔ وجودش
مشعشع تر از ملک خواهد بود (نه فلک را سرّ است مستتم نه ملک را حاصل آنچه در سر سویدای بنی آدم از او است)
و این اول جائی است که لفظِ بشّر در قرآن آمده با آنکه اصطلاحاً
تبشیر صفتِ ولایت است و انذار صفتِ نبوت است پس خطابِ
بشّر به پیغمبر اشاره به دارا بودنِ آن سرور ولایت را نیز اما ظاهر است به نبوت
لذا اول خطاب بآنحضرت که در قرآن شده لفظ أَأَنْذَرْتَهُمْ که صفتِ
خاصهٔ نبوت است بود و در این آیه و در خیلی آیاتِ آتیه که لفظ آمنوا
ذکر شده مقرون شده بعملوا الصالحات مانندِ اقتران اقام الصلوة
بایتاء الزکوة و این مطلب اشاره دارد بر آنکه علم وقتی صالح بود

که با ایمان باشد والا صالح نیست و دیگر آنکه ایمان لازمه دارد عمل صالح را پس اگر
ایمان نبود و عمل صالح نبود چنان است که ایمان هم نیست بلکه عدم عمل صالح
کاشف است از عدم ایمان در واقع گرچه بر خود شخص هم مشتبه شده باشد
و پندارد ایمان دارد   و وجه تعبیر بصالحات دون حسنات
با آنکه مراد حسنات است اینست که در صالحات اشارهٔ است
که در حسنات نیست و خصوص اصلی مدلول همین اشاره است و آن اینست
که صالح یعنی شایسته بحسب مواقع فرق میکند و ممکن است کاری اصلاً
نیک باشد اما بر حسب مورد و موقع یا اندازه شایسته نباشد
و بالعکس که کاری ذاتاً نیک نباشد بلکه بدنما باشد ولی بر حسب مورد
و موقع و اندازه شایسته باشد و نیز ممکن است کاری خیلی کم و کوچک
باشد اما بر حسب موقع و مورد اثر بزرگ بخشد مانند آنکه کسی سنگ
بجوی آب بگذارد برای عبور مردم و این کار در وقتی باشد که جمعی ایستاده لازم
اران بکنند در حال ناچاری پس این کار با اینکه جزو عبادات مرسوم و خیرات معمول
نیست بهتر از خیلی عبادات و خیرات شود و نیز در جای خالی

مثلاً وقتی شخص درهمی بیک متحقی در شدت اضطرار برساند که بکار شود
با همه دنیا و وقتی هزاران درهم بغیر متحق بدهد یا بمتحق در غیر اضطرار که کاری کند هم
نیز نکند پس غرض از تعبیر صالحات اینست که عمل بنظرِ مؤمن
در اعمال بموقع شناسی و اندازه دانی باشد (اَلْمُؤْمِنُ کَیِّسٌ)
و این خورده دانی اقتضای کیاست است و نفس عمل غیر اقتضای ایمان
است پس صالحات با حسنات نسبت (عموم من وجه) دارند
مادهٔ افتراق که صالح باشد و حسنه نباشد   میاحات آنست
که در موقع نفعِ عموم بجا بیاید و اینکه حسنه باشد و صالح نباشد
مانند نمازی که بسببِ اذیتِ جزئیِ غیر باشد مثل نمازِ صوب
صائم با انتظارِ جمعی اول در افطار و مثل نمازِ یومیه با حاضر بودنِ جنازهٔ
میّت — و تعبیر بِاَنَّ لَهُمْ   با آنکه جاری بالجنّات
است اشارهٔ لطیفه است باینکه مؤمنین مقیّد به بودن در دخولِ جنّات
نیستند بلکه همین قدر که جنّات مالِ آنها و متفرّع بر اعمالِ آنهاست
کافی است و این بلند نظریِ مؤمنین را میفهماند و نیز اشتغالِ آنها را بذکرِ دائم

[illegible]

هذا بطورِ استغراق که موجب غفلت از ما سوا باشد در حالیکه ما سوا
موجب حظِّ نفسِ خودشان است و لفظِ جنّات که در اینجا اوّلِ
استعمالِ این لفظ است مراد درختان است نه خودِ باغ از زمین و صحن
و هوا الّا مجازاً بعلاقهٔ حالّ و محلّ مراد از جنّات عرصه و هوا است
و بعلاقهٔ جزء و کلّ مراد تمام باغ است و درختان را مطلقاً جنّات
نمی نامند مگر وقتیکه نزدیک هم پیچیده و درهم و سایه گستر باشند یا باعتبار آنکه
پوشاننده روی زمین از آفتاب نیز جنّات از جنّ
بمعنی ستر است گاهی در ساتر استعمال شود مثل جُنّه بمعنی سپر زیرا
سپر میپوشاند سرِ مردِ جنگی را و گاهی بمعنی مستور میآید مانند جنین
زیرا او پوشیدهٔ بشکم مادر است
(اِذْ اَنْتُمْ اَجِنَّةٌ فِی بُطُونِ اُمَّهَاتِکُمْ) یعنی بخاطر بیاورید آن وقتیکه
مستور بودید از خلق در شکمهای مادرتان —— و جملهٔ تجری صفت
جنّات است صفتِ کاشفه و مِنْ تحتها یعنی مِنْ تحتِ
اغصانها لا مِنْ تحتِ کُلِّها بر ارجاع این ضمیر بطورِ استخدام است

و استخدام آنست که لفظی ذکر شود بمعنائی بعد ضمیری راجع بآن لفظ کرده نه بآن
معنای مقصود بلکه بمعنیِ دیگر خواه آن معنای دیگر مجازی باشد خواه حقیقی پس در اینجا
مراد از جنّات الاشجار المُلْتَفَّة المُعْتَنِقَة المُظِلَّة لِساحة
وجهِ الارضِ کُلِّهِ است امّا مراد از تحتها تحتَ اغصانها است و لفظ
نهر حقیقتاً بمعنی زمینی است که مجرای آب باشد خواه بالفعل یعنی دارای آب
باشد و یا بالقوّه یعنی بی آب است امّا بشرِ آنست و مهیّا است ولی
نسبت تجری بانهار بمعنی حقیقی مناسب نیست مگر مجازاً و در اینجا مراد از انهار معنی
مجازی است که آبِ جاری باشد آنوقت نسبت تجری بآن از روی حقیقت است
پس در اینجا آیه یا مجاز در نسبت است یا مجاز در کلمه و جملهٔ کُلَّمَا رُزِقُوا بجای
حال است از ضمیرِ لهم یا از جنّات و تکرارِ لفظِ رزقاً با اینکه بظاهر
حاجت بآن نیست اشاره بلذّتِ التذاذ یا بالتذاذِ روحانی است و لفظِ
مِنْ ثمرةٍ متعلّق است برزقاً یا بعاملِ مقدّر و صفتِ رزقاً
و یا بدل از منها است و لفظِ هذا الّذی که ظاهر در همان هو هو
است با اینکه در اینجا یقیناً المغایرت است اشاره بلذّت تشابه

تشابه نعم با اعمال

و اشاره بمبدئیت است بنا براینکه مراد از الذی رزقنا من قبل
اعمال صالحه باشد چونکه اعمال صالحه مایهٔ وجود نعمتهای بهشتی است و این
جمله دالّ است بر روشنی بصیرت مؤمنین که در بهشت حقایق اشیاء برآنها
منکشف میشود. و می بینند و میدانند ارتباط ذاتی و جنسی نعمتهای بهشت را
با اعمال دنیویه. و در لفظ رزقنا بصیغهٔ مجهول اشاره بتوحید فعل است
و تعمیم نعم الهیه به عبادات نیز یعنی آنچه ما عمل صالح کردیم ما نکردیم بلکه
عطای خدا بود که نصیب ما کرد و برما منّت نهاد که ذوق ایمان از آن
اعمال چشیدیم و بجای آنکه کلفت آن اعمال را ببرانیم لذت آن اعمال را
بردیم و در بهشت هم لذت جسمانی میبریم و هم لذت روحانی و اگر مراد از
الذی رزقنا نعمتهای دنیوی باشد این آیه باز اشاره به بسط
معرفت مؤمنین است که وقت دیدن هر میوهٔ بهشتی متذکر لطیفت میشوند آن
از نعمتهای دنیوی و ارتباط دنیا و آخرت بیکدیگر پی میبرند و میدانند که اصل و ریشهٔ
وجود دنیا و ما فیها آخرت بعینه و همه صور دنیویه معلول و سایهٔ از وجودات
آخرتی بعینه است و یا آنکه اشاره بحلال بودن نعمتهای دنیوی برآنها است

تبدل اعمال به نعم

یعنی ما در دنیا حرام نخوردیم و آنچه خوردیم جزای اعمال صالحهٔ ما بود که خدا مقداری از آنها را در دنیا
معجّلاً با عنایت فرمود و باقی را تأخیر به آخرت انداخت که اینک تتمهٔ آنهاست که میخوریم
و این است معنی آنکه مؤمن هرچه میخورد در دنیا و لذت میبرد براو حلال است و کافر هرچه میخورد
و میپوشد براو حرام است گرچه بقواعد ظاهرهٔ مالکیت براو حلال باشد و در لفظ
و اُتوا به اشاره باختصاص تشابهت بمؤمنین یعنی برای غیر مؤمنین این تشابه نخواهد بود
و جملهٔ و لهم ازواج یا عطف است به لهم سابق که آن برآن داخل میشود
و مفعول بشّر میگردد یا آنکه أنّ در اینجا مقدّر است و یا جملهٔ حالیه است و یا
جملهٔ ابتدائیه است و از کلام خداست و عطف به بشّر از باب عطف اخبار
بر انشاء و به این احتمالات در و هم فیها خالدون هم میرود علاوه برآنکه محتمل است
که آن حال باشد از ضمیر مجرور لهم و ضمیر فیها یا راجع بجنّات است کما هو الظاهر
یا راجع بتمام حالات مذکورهٔ سابقه است یعنی و هم فی جمیع هذه الحالات
خالدون (و لفظ خالدون بصیغهٔ مجرد و اسم فاعل اشاره باستحقاق ذاتی
و عملی مؤمنین است برای خلود و اینکه خلود آنها از باب عدل است نه تفضّل) و این جمله
لازم دارد بقاء روح انسانی را ~~نفس ناطقه مؤمنین را~~ بجهت اینکه خلود در نعمت

بین دو کروشی سطر ۱۲ و ۱۳ ساقط شود

مسئلهٔ دوام وجود متمم است و مسئلهٔ بقاء روح ناطقه که محرک اصلاح اخلاق
و معرکة الآراء است و در هر جا لفظ خالدون است در قرآن اشارتاً
ذکر شده

استبصار — از یا ایها الناس که اول خطابات قرآنیه
است تا اینجا اساس دیانات تماماً یکدورهٔ اجمالیه ذکر شده با التزام
به اعجاز قرآن که از مختصات دین اسلام است و سایر کتابهای آسمانی معجزه نبوده
و معجزهٔ آشکار آن پیغمبران چیز دیگر بوده غیر کتابشان اما قرآن بنفسه معجزه
است و ... این است علامت پیغمبر خاتم که باید معجزهٔ او باقی و مانند باشد
که تا سلسلهٔ شعور استعداد بوتش دارا است بعید تا آخر قرآن تمام آیات بمنزلهٔ تفصیل اجمال
این پنج آیه اند و این پنج آیه اجمال ~~تفسیر~~ آنها و لذا بعد از این پنج آیه خدا بدیع
مطلع مینماید و یک مقدمهٔ تمهید کرده جلو میاندازد تا شروع به مطالب
مفصل نماید و آن مقدمهٔ تمهید شده ~~این است~~ که دفع اعتراض مقدر
است در باب مثلهائی که بناچار در ضمن احکام و حکایات آورده میشود
اگر دارد میشود که مثل حقیر مخل فصاحت و منافی جلال خدا است

جواب اعتراض مقدر

إنّ الله لا یستحیی أن یضرب مثلاً ما بعوضةً فما فوقها
(ای مثل کان و بای شیء کان)
فأمّا الذین آمنوا فیعلمون أنّه الحقّ من ربّهم و أمّا الذین کفروا
(ای یعرفون)
فیقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً یضلّ به کثیراً و یهدی به
کثیراً ...

این جمله ابتدائیه است لا یستحیی خبر إنّ أن یضرب
بتقدیر حرف جر است که ... من یا فی ... باشد و یضرب
در اینجا معنی خاصی دارد که مناسب این مفعول خاص است که مثل باشد
و این معنی برای ضرب وقتیکه مفعولش مثل نباشد نخواهد بود و لفظ
ضرب المثل که مشهور است از باب اضافهٔ مصدر است بسوی مفعولش
و این معنی خاص مناسب است با یک معنی ضرب که سیر باشد مناسبت
اینکه مثل را موصوف بسایر میکنند و المثل السائر نام کتابی است
اما این معنی عین سیر نیست زیرا سیر متعدی نیست تا مفعول بخواهد
ما ... زائده است یا موصوفه و غرض از این ما ابهام موصوف
است و این ابهام نوعی از تفخیم است یعنی هرگونه مثل که باشد

خدا خواهد زد و پشه و کوچک ممثَّل موجب قُبح در کلام خدا نمیشود زیرا
غرض از مثل روشن کردن مطلب ممثَّلٌ له است پس مَثَل تابع
ممثَّلٌ له است یکوقت اقتضاء میکند مَثَل بچیز پست را و اگر بجای آن
پست چیز شریف عالی گذارده شود از این مثل فاسد میشود و غرض که بیان
است حاصل نمیشود و اخلال بغرض قبیح است پس مطلقا مثل زدن
در کلام الله جای اعتراض نیست و اگر کسی اعتراض نمود و پشه مثل را بهانه
ساخت همین دلیل است براینکه آن شخص معترض خارج از متقین و داخل آن
دیگر از کافر و منافقین زیرا که از علامات متقین ایمان بما انزل الیک
است و شک هرچه پست باشد جزء ما انزل الیک و باید دانست
طریق مقابله تمام آیات قرآن را دال است که نوزده آیه از اول
بقره را باید میزان قرار داد که بیان حال متقین و کافر و منافق است بعد
تمام اشخاص و علامات مذکوره در آیات اینها را تا آخر قرآن عرض و قیاس براین
نوزده آیه باید کرد تا شمول کدام یک از این آیات باشد و اگر شمول هر آیه
معلوم شد باید رجوع بمرجح و مبیّن خارجی یا داخل از خارج و نقل نمود

فاء فما فوقها در مقام صعود تدریجی نسبت به ذوی درجات استعمال میشود
مانند لفظ الاعلم فالاعلم و الاقرب فالاقرب و مانند حدیث
(البلاءُ موکَّلٌ بالانبیاء ثمّ بالاولیاء ثمّ بالامثل فالامثل)
و فاء فاما محض تفریع است بر لایستحیی یعنی جملهٔ سابقه
براین فاء کافی است در بیان جملهٔ مابعد فاء پس معنی فیعلمون انه الحق
آنست که یعلمون من هذه القاعدة الکلیّة وهی ان الله لایستحیی
و نیز فیقولون مشتمل همین است یعنی لعدم قبولهم هذه القاعدة
الکلیّة یقولون و ضمیر انّه الحق که اسم انّ است یا راجع است
بمثلاً اما آن مثل معیّن که در مورد خاص زده شد که یکی از افراد این مثلاً
سابق بر ضمیر است و یا راجع است به ضرب امثال که مستفاد
از یضرب است و یا راجع است بمطلب ممثَّلٌ له در هر موردی که
مثل زده شد که مستفاد است از مثلاً زیرا هر مثلی لازم دارد ممثَّلٌ له
را و در این سه احتمال اخیر مرجع ضمیر حکمی میشود و جملهٔ انّه الحق
مِن ربّهم که مفید حصر است اشاره باقتضاء محل مثل است مثل معیّن را

گرچه این مثل پست باشد و فساد تبدیل آشکار پست را به بلند زیرا معنی
حصر است که لا حق غیره و معلوم است که در اینجا حق بودن
بابعوضه راجع بجمال مَثَل است و در اینجا باقتضای سیاق جار (من الله)
است یا (منه) ولی تبدیل ضمیر بظاهر و تبدیل الله برب اشاره
باینست که مَثَل زدن و بیان مطلب در ضمن مثل یک نحوهٔ بزرگی
و تمامیت عمدهٔ از تربیت مطلقهٔ حضرت رب الارباب است
و آن مثل زدن از مقتضیات لازمهٔ غیر منفکهٔ ربوبیت تامه است
و نیز اشاره به حصول مربوبیت فعلیت فعلیهٔ اینه مومنین است که از
آسمان برآمده اند و خدای مَثَل زننده را رب بالفعل خود دانسته و اظهار ظهور
آثار تربیت حق را در خود نموده اند و نیز فرق تعبیر در اینجا بیعلمون و در مقابل
مقابلش بیقولون از دو جهت است یکی آنکه این اعتراض محض قول است
اگر بخواهند بعلم در آیند اعتراض ساقط میشود دوم اشاره بآنکه علم مومنین
ثابت باینکه معلوم در اینمقام مطابق واقع است خواه برهان هم بیاورند
تصدیق حقیت مثل را خواه ساکت باشند بلکه سکوت اینها کافی است

اما در جانب اعتراض سکوت کافی نیست اگر ساکت شوند مشمول عنوان
معترض نخواهند بود و لفظ آمنوا یا محذوف المتعلق است
و یا منسی المتعلق و در صورت محذوفیت یا آن مقدر عام است
یعنی آمنوا بکل ما یؤمن به و یا خاص است الکاه یا آن مقدر لفظ
بالله است فقط یا لفظ بک و یا بهذه الجملة السابقة است
و اگر متعلق منسی باشد که بمعنی الذین شیمتهم الایمان باشد
اشاره باینست که مطلق ایمان قطع نظر از خصوص مؤمن به یک
نور اجمالی است و مقتضی اینه علم است پس الذین کفروا هم دارای افراد
همین احتمالات مذکوره در آمنوا است یعنی کفروا بالله او بک
او بهذه الجملة السابقة او بکل ما یؤمن به او الذین شیمتهم
الکفر و لفظ ماذا یا دو کلمه است که ما موصوله و ذا
اشاره باشد یا ما استفهامیه و ذا اشاره و این دو مبتدا و خبر باشند
یا آنکه ماذا یک کلمه باشد و یا ما استفهامیه و ذا زایده باشد
و ما مفعول مقدم اراد باشد و مثلاً حال باشد

از ما و یا مفعول اراد باشد و جملهٔ یُضِلُّ بِهِ
صفتِ مثلاً باشد و یا جملهٔ ابتدائیه باشد بمنزلهٔ عطف
بیان برای جملهٔ ماذا اراد الله و یا مستقلاً جملهٔ یُضِلُّ
مفعول و مقولِ قول باشد برای یقولون چنانکه ماذا اراد الله
مفعول و مقولِ قول است و یهدی به نیز این احتمالات
را دارد و مقولِ قول تا کثیراً بیشتر نیست و بعد از کثیراً
کلام مستقلِ خداست که بمنزلهٔ جواب و ردع و ردِّ
کافرین است که میفرماید و ما یُضِلُّ بِهِ (بالمثل) الّا الفاسقین
الّذین ینقضون (دائماً) عهد الله من بعد میثاقه و یقطعون (بالارادة والفعل)
ما امر الله به ان یوصل (ای بوصله) و یفسدون فی الارض (ارض وجودهم او ارض الله) اولئک
هم الخاسرون (ای مغبون بضاعتهم فکیف بالربح)
یعنی مثل زدن سبب و آلتِ اضلالِ کسی نیست
بلکه از مثل اضلال شود بمحضِ فسقِ ذاتیِ خود اضلال شده
و سبب اضلال او صفتِ درونیِ خود است که فاسق
و اخراج بعضهم عنه

از ضرب المثل است و آن در صفت یا نقضِ عهد و میثاقِ
خداست و یا قطعِ صله است خواه صلهٔ ارحام روحیه
و یا جسمیه باشد و خواه صلهٔ ناسوتِ حق بملکوتِ حق
و نخصِ حق بهم وطنانِ غیر حق باشد و نتیجهٔ حاصله از این سه
صفت نه تنها ضلالت است بلکه افسادِ در زمین نیز هست
و این جزو تمامیتِ بیان است که اگر این اشخاص که اضلال
شده اند فقط از این مثل اضلال شده بودند چرا دیگر بایست که
افساد هم بکنند افسادِ آنها که مسلماً از این مثل حاصل نشده
پس ضربِ المثل هیچ در حالتی نفیاً و اثباتاً در اضلالِ کسی ندارد
امّا مدخلیت در هدایتِ کثیری البتّه دارد زیرا موضوع
از مثل و بیانِ ممثّلٌ له همان هدایت است لذا خدا در جواب
معترضین نفیِ سببیتِ مثل را برای هدایت ننمود زیرا اثباتِ
مثل برای هدایت است نمیتوان سلب نمود و میتوان گفت
که هدایتِ آن مهتدین بسبب مثل شده و این مورد ایراد نخواهد بود زیرا

هدایت مطلوب است از قرآن که مشتمل بر مثلها است و ایراد و حتی خلاف
بود که از این مثلها اضلال حاصل شده بود بر عوض متعلق بنفی اشتباه
اضلال بمثل و بیان آنکه گمراه شدگان نه از مثل گمراه شدند بلکه گمراهی
بودند که این مثلها هم اگر نبود آنها گمراه بودند لذا در آخر آیه حاضر نسبت
گمراهی را بلفظ اولئک که اشاره به فاسقین است با سه وصف
عنوانی آنها و یا چهار که فسق و نقض و قطع و فساد باشد و منحصر فرموده
خسران را بآنها و البته صاحبان این چهار صفت و محصول مستحق
خسرانند یعنی باطل شدن سرمایه و سرمایه در اینجا یا مراد عمر بشر است
یا اعضای بدنی و قوای حیوانیه از ظاهره و باطنه و یا لطیفهٔ انسانیت
است و یا امداد توفیق و الطاف عامه خدا است که برای هر مکلفی
بقدر اتمام حجت هست و آنرا در علم کلام ~~لطف~~ استطاعت مینامند
و میگویند بر خدا واجب است دادن استطاعت بمکلفین و اگر نه هر تکلیف
قبیح است و یا امداد توفیق باطنی و الطاف خاصهٔ حق است
که درباره بعضی بشر هست و آنها را خواص مینامند و درباره بعضی

دیگر نیست و آنها را عوام مینامند و اگر این خواص این سرمایهٔ لطف
خاص را باطل کنند و از دست بدهند خسران عظیم خواهد بود
و این آیات نازل شده برای تهدید و ترسانیدن عموم مکلفین که مبادا مبتلا
بمعاصی شوند و مصداق فاسق و فاجر و ناقض و قاطع و مفسد گردند
در لفظ فما فوقها که ضمیر مجرور راجع به بعوضه است یا
مراد فوقیت معنویه است یعنی چیزیکه حقارتش بیشتر از پشه باشد
و یا فوقیت حسیه است یعنی چیزیکه جثه اش بزرگتر از بعوضه باشد
و مقصود تعمیم مثل است از دو طرف حقارت و کبارت
و لفظ بعوضةً بنصب هم قرائت شده ای هو بعوضةٌ
فما فوقها و مثل انجیزی است که معنی ظاهری داشته باشد
و ذکر شود برای تشبیه معنی باطنی بآن ظاهر و لذا هر دانی را برای
عالی مثل میگویند مراد از دانی ظاهر است و مراد از عالی باطن است
بدرجات ظهور و بطون و لذا همه خلق را مثل خدا مینامند
یعنی وجه خدا که باطن محض است معلوم میشود بسبب وجه خلق

که ظاهر است الکاه هر یکی از خلق که بهرهٔ بزرگی از وجود دارد کمّاً وکیفاً
شدّتاً ومدّتاً آنرا مَثَل اعلیٰ بنامند   ولهُ المَثَلُ الاعلیٰ
و در دعاست   لكَ الاسماءُ الحُسنىٰ والامثالُ العُلیاء
پس معلوم شد که مَثَل تفخیمی غیر از مِثل است و مِثل منفی از خدا است
و مَثَل ثابت است برای خدا مِثل داشتن یکنوع نقص است
که هرچه مِثل زیادتر باشد نقص بیشتر است لذا در مقام مدح گویند
فلانی کم مِثل یا بی مِثل است   اما مَثَل داشتن یکنوع
کمالی است و هرچه مَثَل زیادتر باشد کمال زیادتر است زیرا
عالی مَثَل دارد که [illegible] دانی آن عالی باشد پس هرچه در تحت رتبهٔ
عالی دانیها زیاده باشند مترتّباً در طول هم و در هر مرتبه متکثراً در عرض
هم علامتِ علوِّ رتبه و جلالِ عالی خواهد بود و اگر بی پایان و بی اندازه
باشند هم در طول و هم در عرض علامت بی پایانیِ جلال و کمال آن عالی است
چنانکه سلاسلِ مخلوقاتِ خدا طولاً و عرضاً بی پایان است.
فلا ضدّ له ولا مِثلَ له تعالیٰ .

~~ای خدای بی نهایت جز تو کیست   چون توئی بی حد و غایت جز تو کیست~~
زیرا سلسلهٔ دانیه نمایندهٔ کمالاتِ آن عالی است و نمایندگیِ هیچیک
از آنها تکرار پیدا نمیکند پس هرچه دانیه زیادتر باشد دلیل است بر زیادتی
کمالات   و چون در این آیه از برای کافرین عواقبِ وخیمه ثبت بمَثَل
ذکر شد و تعقیب بفسق و نقض و قطع و افساد و خسران شد خدا
میخواهد ازالهٔ صفتِ کفر را از کافرین با دلیلِ حسّی بفرماید
شاید آنها متنبّه شده کفر را از خود زایل کنند لذا آنها را که بلفظ
اولئک اشاره فرموده و حاضر در ذهن مخاطبین نموده حالا آنها را
مخاطب ساخته میفرماید
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ چگونه باور ندارید خدا را با آنکه شما نبودید و خدا زنده کرد شما را و پس از چندی
کیف استفهام انکاری است یعنی نباید با این دلیل محسوس دیگر کافر [illegible]
شوید و نیز این دلیل محسوس ثابت میکند که شما از ازل تا ابد مقهور
پنجهٔ قهر خدائید بانواع قهر و تصرفات و منقلبید بتقلبات او

پس چگونه در عینِ اسیری دعوی آزادی مینمائید که کفر باشد زیرا کفر و
ایمان دلیلِ آزاد بودنِ کافر یا مؤمن است و آزادی ضد
اسیری است و شما در واقع اسیرید و در اینجا اشارهٔ لطیفه است
باینکه شما خود میپندارید که کافر بخدائید و در واقع کافر نیستید
زیرا قبل از کفر و در حالِ کفر و بعد از کفر در هر سه حالت مقهورِ
خدائید پس کی شما از چنگِ قهرِ خدا رها بوده یا شده یا میشوید
تا آنکه کافر بارادهٔ باشید پس یک غرضِ از استفهامِ انکاری لفظِ
کیف نهی است که کافر نشوید و این غرض ظاهر است
و یک غرضِ دیگر نفی است یعنی در واقع کافر نیستید پس خود را
کافر مخوانید و این معنی باطنی است و چون در واقع کافر نیستید
اگر بظاهر کافر شده و خود را کافر بدانید مذمتِ دیگر بر شما متوجه
میشود از بابِ دروغ و عدمِ تطابقِ ادعا با واقع و ظاهر با باطن
و ماضی بودنِ کنتم نسبت به تکفرون است و مضارع
بودنِ یمیتکم و یحییکم و ترجعون هم نسبت به تکفرون است

یعنی کنتم قبلَ کفرِکم امواتاً فاحیاکم زمانَ
کفرِکم ثمّ الیه ترجعون بعدَ انقضائکم و انقضاءِ کفرِکم
و بعدَ فنائکم و فناءِ کفرِکم فانتم قبلَ کفرِکم و بعدَ
فنائه میّتون و فی حالِ الکفرِ احیاءٌ باحیاءِ الله
و امواتٌ باماتتهِ تعالی و لیسَ موتکم و حیاتکم مِن
عندِکم و بایدیکم و باقتضاءِ ذواتکم فمتی کنتم احیاءً
حتی تفعلونَ افعالَ الاحیاءِ مِنَ الکفرِ باللهِ و غیرِه
فتیقّظوا عن نومتِکم و تنبّهوا عن غفلتِکم و استشعروا
بمقهوریّتکم فلا تدّعوا الکفرَ بقاهرِکم المطلقِ (انتهی ما نقل عن تفسیرنا العربی)
و نیز لفظِ کیف که سؤال از کیفیّتِ کفر است اشاره
باین است که شما با آنکه مدّعی کفرِ بالله هستید هنوز کیفیتِ
کفرِ خود را نمیدانید و نمیدانید که کفر بچند کیفیّت متکیّف
میشود و اقسامِ کیفیاتِ کفر از کجا منشعب میگردد
از حیثِ درجاتِ وجودِ کافر و از حیثِ سبب و علّت

صدقِ کفر برای کافر و از حیثِ ذاتی و عارضی بودنِ کفر و صدق و
کذبِ آن و از حیثِ درجاتِ شدتِ کفر و از حیثِ
مدتِ استدادِ کفر و از حیثِ وحدت و تعددِ ما تکفرون به
و از حیثِ شئون و درجات و حیثیاتِ ما تکفرون به و از حیثِ
تقابلِ کفرِ اینها کافر با ایمانِ مؤمن و با کفرِ کافرِ دیگر و سؤال
کیف متضمنِ اینهمه اشارات است و حیله و کنتم حال است
از ضمیرِ مستتر در تکفرون و غرضِ از این حال حاضر کردنِ
اینهمه اقسامِ اماته و احیاء است در ذهنِ مخاطبین که
کفّار بودند با آنکه آنها کافر بودند اماته‌ها و احیاءِ بعض را
مثلِ آنکه خدا مؤقتاً آنها را بخواهند اشرار احیاء و میفرماید که
اینهمه حالاتِ ممتدهٔ ازلیه و ابدیهٔ خود را بنظر بیاورید تا بدانید
که نه صفتِ کفر برای شما باقی میماند و نه ذاتِ کافر پس چگونه
میتوانید دعوی کفر کنید مگر اینکه کفرِ شما ~~مانند~~ مؤول بخود
بمعنی ستر به گفری یعنی کفرِ شما این است که نمیدانید

که کافر هستید و نمیتوانید که کافر نشوید پس در واقع شما کفرِ بخود
دارید نه کفر بخدا و کفرِ بخود را اشتباه بکفرِ بالله کرده اید
و از اینجا است که لفظِ بالله بعد از تکفرون تصریح شده در جاهای
دیگر که مادهٔ کفر بهر صیغه ذکر شده متعدیه به بالله نشده پس
لفظِ بالله در اینجا بطور اشاره بشه باینکه انتم کافرون بانفسکم
فکیف تزعمون انکم کافرون بالله و دیگر این ردّ و
ردع در مقام نصیحت و جدل یک لطافتِ بلاغی دارد
که قلبِ قلب کردنِ دعوی مدعی است یعنی شما هنوز نمیدانید
که کافر بخودید یا بخدا پس شما دم از کفر زدن را حق ندارید
تا آنکه ما تکفرون به را معیناً بشناسید و اگر بخواهید بشناسید
عینِ ذاتِ کافر مفقود خواهد شد پس سالبه بانتفاءِ
موضوع صدق خواهد یافت و ضمیر به مجرورِ الیه
یا راجع به الله است کما هو الظاهر برای اردافِ
ضمیرهای مستتر که در افعالِ سابقه هست پس مرجع

انکم

این ضمیر مرجع حقیقی است
و یا راجع است به مضمون کنتم امواتاً پس مرجع
حکمی است یعنی ترجعون الی موتکم الذی کنتم
فیه من قبل و این معنی برگشتن بعدم اصلی است که باصطلاحی
عدم ترکیب و عدم تکرر نامند
~~پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم کانا که انا الیه راجعون~~
یعنی الی العدم الاصلی راجعون و این معنی لطیفی است و در برابر
انا الیه راجعون دیگر کسی بآن ملتفت نشده
هو الذی و برای اثبات اینکه حیات دنیویه شما بملکیت
و اختیار شما نیست بلکه باراده خداوند است تذییلاً ذکر
میفرماید لوازم زندگی دنیا را و بخصوص نسبت میدهد که خدا این لوازم
زندگانی را برای شما فراهم کرده و اگر خود شما مالک زندگانی خود
بودید هر آینه مالک لوازم زندگانی هم بطریق اولی بودید زیرا
مالکیت فروع آن اثر مالکیت اصل است چنانکه

بالعکس نبودن مالکیت فرع کاشف است از نبودن مالکیت
اصل بطریق اولی زیرا که انسان عاجز است از دشوار عاجزتر است
پس میفرماید
هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السماء
فسویهن سبع سموات و هو بکل شیء علیم
حصری که از هو الذی مستفاد است حصر قلب است یعنی
هو لا انتم بموجب بیان سابق و ضمیر هو راجع است بآن
محیی و ممیت که از لفظ احیاکم و یمیتکم و یحییکم معلوم
میشود یعنی شما نبودید آنکه زمامدار احیاءات و اماتات شما است
همان خدا در این حیات دائمه شما خلق کرده برای شما هر آن چیز را
که در زمین امکان است و جمیعاً تاکید است یعنی غیر از شما
بشر هیچ موجودی مقصود بالاصاله برای خدا نیست و فقط شما یند
آفریده مقصود خدا و غیر شما تماماً برای شما است یا مقدمه وجود
شما است یا لوازم بقاء شما است یا نتیجه وجود شما است

ای بمقتضیات کل شیء کماً وکیفاً بدواً وغایةً

پس در این جملهٔ هو الذی مبتدا، که هو است بنظر میاید که
که ذات باشد بنابراینکه وظیفهٔ مبتدا اکثراً ذات باشد ولی مراد از هو
در اینجا ذات نیست بلکه مجمع صفاتِ مذکوره در آیهٔ سابقه
است که آن صفات تقریباً یکدورهٔ تمام افعالِ خدا است
از آغاز تا انجام از ازل تا ابد زیرا چنانکه همه صفاتِ خدا جمع
است در تحتِ علم و قدرت همچنین تمام افعالِ خدا جمع است
در تحت المحیی الممیت و اشکالِ مختلفهٔ افعالِ الهی که
که نهایت ندارند مثلِ انهار و سواقیِ بی پایانی هم میریزند
بدریای احیاء و اماته چنانکه هم از دریا برخواستند و بعضی
از هم همین طور دریای المحیی و الممیت است یعنی همین خدای
محیی و ممیت که اداره گر زندگانیِ شما و تمام مرگهای شما را
و شما از کوچکِ خیالِ خود می پندارید که میتوانید با او کافر شوید یعنی
روی ظهوراتِ او را میتوانید بپوشانید همین خدا اداره کرده لوازم
حیاتِ شما را که خلق لکم ما فی الارض

لکم خطاب است بهمهٔ کفار پس ما فی الارض شامل هرچه در زمین
ناسوت است میشود که آن جمله بدنِ همان جانها باشد یعنی
لکم ایها الارواح ما فی الارض وجودکم و منه ابدانکم
باعضاها و قواها و نفایسها پس این جملهٔ هو الذی داخل میشود در
ادارهٔ تعجبِ کیف که کیف هم استفهام انکاری هم استفهام تعجبی
هم استفهام توبیخی است و این جملاتِ بعد ادلهٔ توبیخ و ادلهٔ انکار و ادلهٔ
تعجب اند یعنی کسیکه همه چیز را برای شما آفرید اولاً شما چه رد
دم از کفر به او میزنید و ثانیاً چگونه میتوانید کفر حق او را ثابت
کنید و حال آنکه تمام افعالِ شما اطاعتِ اوست و از ارزاقِ
متنوعه از خوانِ نوالِ او چگونه شخصِ متنعم انکارِ منعم و نعمتهای او را
میکند با اشتغالِ دائمی به تنعم به نعمتهای او و ثم استوی
اشاره به آنست که این خدا اکتفا بترتیبِ لوازمِ ارضیهٔ
زندگانیِ شما ننموده بلکه ترشیدِ باطنیِ زندگانیِ شما را هم بعهده گرفته
اما پس از تکمیلِ ظاهرِ زندگانی که در این عالم قالب قبل از قلب ا

چنانکه در باطن قلب قبل از قالب بود و در آخر هم بعد از قالب قلب
زندگانیها خواهد کرد و خودِ قلب قالب ساز و قالب تراش است
(هر جا که رفت خیمه زد و بارگاه ساخت)
و چون در این عالم قالب قبل از قلب است پس بعد از تکمیل مراتب
قالب خدا ارادهٔ کاملهٔ خود را متوجه به آسمان بسازد و در اینجا
استوی متضمن معنی توجه است ای وَجَّهَ اِرادَتَهُ
اِلَى السَّماءِ پس خالقیتِ خدا از ظاهر منقلب شد بباطن و باطن
را هفت طبقهٔ مترتبه قرار داد و نسبتِ بزمین تصریح به هفت نشده
در اینجا و در خیلی از جاها مگر در یک جا و آنجا هم بعنوان تفریع میفرماید
وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یعنی بعد از آنکه آسمان هفت طبقه
شد زمین هم قهراً بانعکاس طبقاتِ آسمان هفت خواهد شد نه آنکه
زمین هم مستقلاً هفت طبقه است و این مطلب را از تتبّع آیات
قرآن باید تحصیل نمود که آنچه تصریح بهفت شده که ابتدای هفت
طبقه قرار داده شده فقط آسمان است و در این آیه گرچه تصریح نشده

که هفت آسمان برای شما خلق شد اما عطفِ ثُمَّ اسْتَوَى
بر خلق که صلهٔ اَلَّذِی است مثل این است که جمله را صلهٔ الذی
میکند و یک جمله مستقل و آن این است هُوَ الَّذِی خَلَقَ
و اسْتَوَى و سَوَّى لَكُمْ و چون این آیه بیان کرد انحاء قدرت
و تمام مجاری و موارد قدرت را گویا غیرت علم خدا بجنبش
آمد و نخواست که اسمی از آن همراه قدرت برده نشود لذا عطفِ
بر جملهٔ هو الذی کرد و فرمود هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ را
و یا آنکه این جمله هم عطف است بر خَلَقَ و جزء صلهٔ الذی
است و بِكُلِّ شَيْءٍ در این مورد راجع است به مذکورات
مبهمهٔ این دو آیه یعنی بکفرکم بالله و کیفیت کفرکم
مَعَ اَنَّكُمْ لا تَعْلَمُونَ كَيْفِيَّةَ كُفْرِكُمْ بَلِ اللهُ عَلِيمٌ بِكَيْفِيَّةِ
كُفْرِكُمْ و ایضاً لا تَعْلَمُونَ مَوْتَكُمْ و حَياتَكُمْ و كَيْفِيَّةَ
مَوْتِكُمْ و حَياتِكُمْ و عَدَدَ مَوْتاتِكُمْ و حَيَاتِكُمْ و لا تَعْلَمُونَ
رُجُوعَكُمْ اِلَى اللهِ و اِلَى عَدَدِكُمُ الْاَصْلِيِّ و مَوْتِكُمُ الْاُولَى

فلما احاط بهم الله الی بموتکم و حیاتکم و رجوعکم و کفرکم و عدم
کفرکم فای شیء یبقی لکم حتی تستظهرون به فی کفرکم
بالله افما تتعجبون انفسکم من کفرکم بالله و لعل نضید
الآیة بکیف اشارة الی ان کفرکم هذا بالله محل
التعجب و التفرج فتعالوا انتم انفسکم ایضا فتعجبوا
و تفرجوا

و چون در این آیه تفکر در اماته و احیاء انسان را رادع و مانع کفر بالله
قرار داد لذا همین مطلب را به بیانی پر معنی و دقایق بر داشت عبرتی
که طلب انظار بود این مطلب مهم شد و مورد ذکر قرار دهد

و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة
قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح
بحمدک و نقدس لک قال انی اعلم ما لا تعلمون

واو عاطفه است به وکنتم امواتا که حال از تکفرون باشد
یا عطف به هو بکل شیء علیم و یا جملهٔ ابتدائیه و اذ

[illegible]

ظرف است برای مابعد خود و متعلق به اذکر یا ذکر یا و انصت
فی عینک است و قال اشاره به آفریدن لفظی است به سمع ملائکه یا
بقرار دادن علمی در دل آنها یا بطور خاطر ربانی خطاب غیبی به آنها
شفاهی و یا بتوسط ملکی که بزرگتر از آنها بوده این پیام را بآنها
رسانیده ولی نسبت این قول بخود تنها بودن اشاره بوسائط مبلغه
پیام برای اهمیت این پیام است که خود پروردگار تبلیغ آن نموده بخصوص
که از خود تعبیر برب فرموده تا اشاره باشد باینکه این پیام و عهد باین پیام
و آفرینش آدم تا باخر نتیجه گرفتن از این آفرینش همه اینها اجزاء ربوبیت اند
و ظهورات تربیت و اضافهٔ رب به کاف خطاب
به محمد اشاره به عظمت این ربوبیت از سایر انحاء ربوبیت
است و للملائکة اشاره بان دارد که در خلقت آدم منفعتی
برای ملائکه هم هست که در آخر آیه تصریح بآن منفعت شده و فرموده
یا آدم انبئهم باسمائهم و این آیه اول آیه ایست از قرآن
که لفظ ملائکه در آن ذکر شده که جمع ملائک بمعنی مرسلات است

وامّا عالمِ ملکوت هم شانِ انبیاء اند در رسانیدنِ فیضهای تکوینی
به موجوداتِ عالمِ طبیعت که ناسوت نامند و هیچ موجودی در
شماره بیشتر از ملائکه نیست چونکه هر ذرّه از ذرّاتِ فیضهای الهی
بتوسّطِ مَلَکی بموجوداتِ این عالم باید برسد و آن مَلَک همراهِ آن فیض
در محلِّ مُستَفیض میماند و برنمیگردد و فیضِ بعد از آنرا مَلَکِ دیگر باید
بمحل برساند و در زیادتیِ عدد از محسوساتِ این عالم چیزی شبیه تر بملائکه
از مورچه نیست که نوعِ مورچه افرادش بیش از افرادِ همه انواعِ حیوانات
است و لذا در اخبار گاهی که تعبیر از کثرتِ ملائکه میخواهند بکنند
بشمرانید بعددِ ذرّ و ذرّ مورچهٔ ریز است
و اِنّی جاعلٌ مقولِ قول است و در محلِّ نصب است
مفعولِ قالَ باشد و اِنَّ بکسر همزه است و جاعلٌ
که بجای اَجعَلُ و سَاَجعَلُ دارید نشسته اشاره بتأکید
عزم است در این اراده که عزم را تعبیر بفعل ماضی که گویا
این کار را کرده و گذشته و حال خود را موصوف بجعل ساخته

مثل اینکه این کاریکه دیده واقع شد جاعلِ آن منم یا اینکه و ملائکه
دیده شد که هنوز این کار نشده لذا گفتند اَتجعلُ که مستقبل است
یعنی آیا خواهی کرد با اینکه بعد از شنیدنِ ملائکه لفظ جاعلٌ را بجای
گفتنِ اَتجعلُ شد پس معلوم است که ملائکه هم از لفظ جاعل دعای
از آینده فهمیدند نه اخبار از حال یا گذشته و لفظِ فی الارض
یا متعلّق بجاعل است یعنی این جعل در زمین خواهد شد اما محلِّ
خلافت مجمل است که کجا است و یا متعلّق است بخلیفه و تقدیم
فی الارض بر خلیفه برای توجه دادنِ نظر ملائکه است بزمین قبل
از پیدا شدنِ خلیفه که این توجه ملائکه بزمین بمنزلهٔ استقبال و انتظار
خلیفه باشد پس مدلولِ آیه این است که خلافتِ این خلیفه مخصوص
بزمین است و اگر مراد از ارض ارضُ الامکان باشد که عموم عوالم
وجود را شامل باشد آنگاه ارض در مقابلِ سماء ربوبیت خواهد بود
که سماء ربوبیّت محلِّ صدورِ جعل است و ارضِ امکان محلِّ وقوعِ
خلافت یعنی صدورِ امر و فرمان از سماء ربوبیت است و اجراء

توجه عوالم بخلیفه

و شنفیدنِ اینفرمان در ارضِ امکان است پس خلیفه بخدا و بخلفاء الٰه
خواهد بود و شاید تنوینش عوض مضاف الیه باشد یعنی خلیفة الله
یعنی مجری و مظهرِ تمام افعالِ الوهیت و افاضاتِ مسئوله
همهٔ ممکنات که بزبانِ استعداد خود درخواست کرده اند اجابتِ آن خواهشها
و عطای آن فیضها بدست و زبانِ اینخلیفة الله خواهد بود
و یا آنکه مراد از زمین یک نقطهٔ است که مرکزِ سایر نقطاتِ وجود
باشد چنانکه زمین باعتقادِ حکمای قدیم مرکزِ عالمِ اجسام است
آنگاه بودنِ خلیفه در زمین کنایه است از احاطهٔ خلافتِ او بهمهٔ
عوالم و توجهِ همهٔ عوالم بوجهِ احتیاج بسوی اینخلیفه مانند توجهِ
اجزاء و نقاطِ محیطِ دایره بسوی مرکزِ دایره و رسیدنِ خطوطِ
خارجهٔ از هر جای محیط اگر مستقیم باشند آن خطوط بمرکز
قالوا که ضمیرِ مستترش راجع بملئکه است بشود متعلقِ اذ
قال باشد یعنی اینگفتنِ ملئکه همان وقت بود که خدا
الٰه فاعلِ قال بود و جملهٔ استفهامیه اتجعل مقولِ قولِ

توجه اجزاء محیط دایره بمرکز

و لفظِ فیها که متعلق است به تجعل شاید است بمتعلقِ فی الارض
بجاعل یا بمتعلقش بخلیفه و من یفسد که تفسیر بد ذی العقول
است اشاره بصدور فساد و سفک دماء است باختیارِ خلیفه
نه بطورِ اضطرار و معلوم است که ملئکه هم دانسته که اینخلیفه
دارای صفتِ اختیار و مظهرِ اسم القادرِ المختار خواهد بود اما
اختیار خود را شاید که صرف در فسادِ زمین و سفک دماء نماید
و عطفِ یسفک الدماء بر یفسد از باب عطفِ خاص
بر عام است بجهة اشاره بمهم بودنِ اینفرد از سایر افرادِ فساد
و در لفظِ سفک اشاره به بی ملاحظه کردنِ اینکار است
و بناحق ریختنِ خون است چنانکه سفاک در مقام مذمت
گفته میشود بر کسیکه بی پروائی بدونِ فکر محضِ خبثِ باطنی
خونریزی نماید اگرچه عدد مقتولینش کم باشد اما کیفیتِ قتلِ
حاکی از شدتِ خبثِ طینت و بی ملاحظگی باشد که این
شخص اگر قادر بر قتلِ همه مردم بشود خواهد کرد و لفظِ الدماء که جمعِ محلی بال

افادهٔ عموم کنید پس یسفک الدماء کشتن به مردم است والبته کشتن همه مردم بالاترین فساد است زیرا بعد از آن دیگر محلی برای فسادِ دیگر باقی نمیماند پس سزاوار است که یسفک الدماء با آنکه یکی از افرادِ فساد است بعد از فساد ذکر شود و خاصِ بعد از عام گفته شود و یسفک آنست که این خلیفه متوجه بخلق و ماسوی الله است و در آن توجه نیز بحالِ فساد است نه اصلاح اما ما که ملائکه باشیم همه را مشغولیم بتوجه به تسبیح تو میکنیم و چه تقدیس حمد و غیره را برای تو میکنیم قال جواب جزاء است برای شرط مقدر یعنی

اذا قالتِ الملائکهُ قال الله و جمله اِنّی اعلم

در محل نصب است مفعول قال است و ما یا موصوله است و مبهمه یا موصولهٔ بمعنی عموم است یعنی میدانم همه مجهولات شما را و احتمال ضعیفی میرود که ما مصدریه باشد یعنی اعلمُ انّکم لا تعلمون

و بیانِ کیفیتِ قولِ خدا برای ملائکه آنست که قول در اینجا و در جمیع آیات قرآنی که نسبت به خدا داده شده مستعمل در اُمّ المعانیِ قول است که اظهار باشد پس گوئیم که در معنی

در معنی هر لفظی باید فکر را فرو برد و غرضِ اصلی و نتیجهٔ معنیِ آن لفظ را پیدا کرد و آنرا اُمّ المعانی یعنی ریشه قرار داد پس در هر جا که آن ریشه را توان آورد میتوان آن لفظ را در آنجا آورد و استعمال نمود بشرط آنکه خیلی دور یا زشت نباشد

مثلاً از قول در عرب و گفتن در عجم و دیاق در ترک فهمیدیم که نتیجه اظهارِ ما فی الضمیر است یعنی آشکار کردن یا شدتِ ارتباطی بهر نحو داند که برای هر که هر چه که باشد باشاره یا لفظ یا نقش در کاغذ و در هوا فهمانیدن بکیفیتِ صدا و برگرداندن رو و حرکتِ ابرو و شطرنج و غیرها خوب معلوم شود جزئیات و نکاتِ فعل پس بر همه اینها قول اطلاق میشود و ظاهر کردن نیت قلبی [illegible] را بر ذهن خود متصور و خیال و برای اعصاب خود تحریک و باعضاء خود تحریک ساختنِ اینها برای آن کار نیز قول است و خطابست بذهن و با اعصاب و با اعضاء پس کسیکه اراده را متدرجاً در وجود خود ظاهر کرده توان گفت که شخص بذهن خود گفت و با اعصاب و قوای و اعضاء خود گفت که من میخواهم این کار را بکنم گرچه ذهن و قوای و اعضاء شعور علمیه ندارند که مستشعر باینها اظهار شوند اما اگر شعور داشته باشند میتوانند شخص بذهنِ خود گوید که

[illegible] ۲

مدارج اراده تا برسد بکار

تصور این کار نمودم پس تو دیدی کار را و فهمیدی ارادهٔ مرا و نیز باعصاب
و اعضای خود میتواند بگوید که شما قبل از اینکار کنم که من فاعل اینکارم
مثلاً کسیکه بخواهد خانه بسازد اولاً خیالات متوالیه خواهد کرد
تا مصمم و جازم الزم شود پس در آن وقت در ذهن او یک خانهٔ مجمل
متعلق الاشکال موجود شد بعد طرح ریزی خانه را میکند و بتدریج هم در میان
طرحهای مختلفه مردد است تا آنکه یک طرحی را می پسندد پس از آن وقت
یک خانهٔ معین الاشکال در ذهن او موجود شد و این را خانهٔ ذهنی و خانهٔ
ملکوتی و خانهٔ مستتر و خانهٔ غیبی و باطنی توان نامید و همین را ساختن
خانه توان گفت که اگر این شخص موفق بساختن خانه هم نشود میتوان
گفت که خانهٔ ذهنی ساخت و خانهٔ خارجی نساخت و همین خانه
ذهنی ساختن را تعبیر میکنیم باینکه بذهن خود و به قوای مدرکهٔ عاقلهٔ خود گفت
که من خانه میسازم و همان ذهن و قوای میتوانند اگر شعور جداگانه داشته
باشند باین شخص بگویند که این شکل خانه که قصد داری خوب نیست
نقائص بسیار دارد چنانکه بلکه همان خانه ساز بعد از تصمیم و ساختن

مکالمهٔ ذهن و قوی با جان

خانهٔ ذهنی خودش بفکر خود یا از گفتهای خارج عیب آن شکل خانه را
بفهمد آنگاه این فهمیدن او را میتوانیم نسبت بقوای دراکهٔ او بدهیم
که بگوئیم ذهن او و قوای او باو گفتند که نمودی چنین خانه پر فساد بسازی
و اگر فرض کردیم که همین شخص بعد از اطلاع بر عیب آن خانهٔ ذهنی بفکر عمیقی
تازه فهمید که این خانه گرچه این عیبها را دارد اما محسنات بزرگ
و بسیار آنقدر دارد که این عیبها مستهلک اند در آن محسنات و ارزش دارد
آنگاه میتوانیم تعبیر کنیم که این شخص در جواب قوای دراکهٔ خود گفت.
انی اعلم ما لا تعلمون
حالا بنا برآنکه عالم هستی یک شخص است که جانش خدا و قوایش ملائکهٔ اسماها
و اعضایش اجسام محسوسه است این جان بزرگ که خدا باشد ارادهٔ هر کاری که بکند
بشکل همین فکرهای متدرج که ~~سابقاً در شخص بشری گفتیم~~ خواهد بود و چندین درجه
و چندین اسم برای ارادهٔ خدا در ادیان و علوم رسمیه مانند مشیت علم اراده
و این مراتب اراده قبل از آنکه در اجسام بفعل و وقوع خارجی ظاهر شود
در قوی که ملائکه هستند ظاهر خواهند شد و همین ظاهر شدن ارادهٔ خدا در قوی

وملائکه گفتنِ خداست برای ملائکه که انّی جاعلٌ
و نیز وقتیکه اراده طلوع کرد اینهم مرادِ خدا درمقامِ احدیّت وجود یافته
واینرا توان خلیفة الله درمقامِ احدیّت نامید زیرا هر فعلی خلیفهٔ فاعل
است و هر صفت خلیفهٔ ذات است و وقتیکه ارادهٔ خدا بعالم
اسماء وصفات آمد که عالمِ واحدیّت مینامند وعالمِ لاهوت نیز وعالم
اعیانِ ثابته نیز باز همین مرادِ خدا که خلیفة الله است درآنجا وجودِ
تامّ تمامی پیدا کرده باندازهٔ آن عالم ومقام وآن وجود را انسانِ لاهوتی
وانسانِ واحدیّتی وعینِ ثابتهٔ انسان میتوان نامید و مقام ملائکه
پائین تر ازاینهمه واحدیّت است زیرا بالاترین ملائکه کرّوبیّن وعالین
ومُهیّمین هستند که آنهارا حکما عقول کلّیه طولیّه گویند وآنها
صاحبِ تعیّنِ عقلانی اند و درعالمِ اعیانِ ثابته هیچ تعیّنی نیست مگر
تعیّنِ علمی و تعیّنِ علمی منسوب بخودِ خداست وچنان نیست که آن شیٔ را
توان متعیّن نامید وتا تعیّنِ علمی تنزّل به تعیّنِ عینی نشود ازرا اصطلاحاً
تعیّنی نمی نامند وعقولِ کلّیه تعیّنِ عینی دارند پس اینهم انسانِ

لاهوتی وقتیکه درارادهٔ سلطنهٔ پروردگار یکدرجه هم پائین تر آمد
رو بظهور ورود بنتایج [illegible] برای عقولِ کلّیه نمودار میشود وچون خدا
به بسطِ اراده اینهم انسانِ لاهوتی را پائین آورد که ازمقدّماتِ قدرت
پس خدا بملائکهٔ کرّوبیّین فرمود که انّی جاعلٌ خلیفةً
پس مُتدرّجاً اینهم انسانِ لاهوتی به بسطِ اراده وترتیبِ مقدّماتِ قدرت
وظهور تنزّل میشود برتبهٔ هر طبقهٔ ازملائکه که میرسد چنان است
که خدا بآن طبقه فرمود انّی جاعلٌ تا برسد بطبقهٔ آخرِ ملائکه
که مُباشر وملاصقِ عالمِ اجسامند که زمین باشد (زمین عبارت است
ازهمه عالمِ اجسام) پس آن طبقه نیز باستماعِ درخورِ شأن خواهند فهمید
وندای خدارا شنیده که انّی جاعلٌ فی الارضِ خلیفةً واین وقتی است
که ارادهٔ خدا قریبِ بفعل وظهورِ درخارج شده امّا چون هنوز وقوعِ
خارجی نیافته امکانِ بداء هست واینهم ملائکه عرضیّه هم
که باندازهٔ اطلاعاتِ خود کارکنان دلسوزِ جانِ بزرگ (یعنی خدا) هستند
ازدیدنِ ماده وصورتِ این خلیفه پی بردند به آثارِ مترتّبه براو

ظهورِ ارادهٔ خدا بر مراتبِ عالیه

وافعالِ صادره ازاو وصفاتِ مکمونهٔ در بشریّت اواز شهوات
که یُفسِدُ اشاره بآنهاست وازغضبات که یَسفِکُ
اشاره بآنهاست وچون اینها ملائکه دیدند هنوز جای بدا است
لازمهٔ خدمتِ خودرا بجا آورده اطلاعاتِ خودرا عرض کردند
که أتجعلُ پس علمِ باطنی الهی جلوآمده بآنها فرمود
که منی اعلم اینی خلیفه وباطنی باطنِ اورا که خیلی دور است
ازادارهٔ استخدامِ شما ووظایفِ اداریهٔ شما من می‌بینم وشما نتوانید
به بینید ونهایة هم به بینید لذا ملائکه ساکت شده اعتراض
خودرا پس گرفتند ولفظِ ربّک که خطاب بمحمّد است
عبارت است ازمقامِ احدیّت که ربّ الارباب وربّ
مطلق است وغیر محمّد کسی اطلاع ازآن مقام ندارد واهل
اطلاع داشتنِ محمّد باطنی باطنِ همین آیه است که بر محمّد نازل شد
وغیر محمّد کس آن آیهٔ باطنِ باطن را نشنید وآن قولِ ربّک را نفهمید
وما هم لفظِ مجمل میگوئیم ومیشنویم ولفظِ للملائکة چون

عبورِ اراده از مراتبِ بشریه

جمعِ محلّی بلام ومفیدِ عموم است یک معنای تدریجی دارد یعنی قال
ربّک للکرّوبیّین ثمّ للصّافّات ثمّ للمدبّرات ثمّ للرّکّع السّجّد
ثمّ لذوی الاجنحة وهم ملائکة الارض المعترضون بقولهم أتجعل
پس بنابراین ضمیرِ قالوا که راجع بملائکه است استخدام است
زیرا مرجع بمعنیِ عام است وضمیر بمعنیِ خاصّ [illegible] ولذا خدا
درجوابِ ملائکه نفرموده قال لهم که دلیلِ عموم بوده پس
چنانکه قال ربّک را به بیانِ سابق بمعنیِ ظهورِ تدریجی
ارادة الله بر ملائکه گفتیم حالا میخواهیم قالوا که اعتراضِ ملائکه است
هم باین معنی بگیریم که ظهورِ صفاتِ مکمونهٔ بشریّه در وجودِ خلیفة الله
بجای اعتراضِ برفعلِ خدا است وچون ملائکهٔ ارضیّه براین ظهور
صفاتِ بشریّه مطّلع بودند زیرا در ادارهٔ آنها بوده اگر اعتراض هم
نکرده باشند بمحضِ اطلاعِ آنها میتوان این اعتراض مقدّر را نسبت بآنها
داد باینطور که بگوئیم مرادِ از قالوا آنستکه ظهورِ تدریجیّ
فی ارادة الله النّازلة الی مقامِ الفعلِ صفاتِ بشریّه

مقتضية للفساد والسفك ثم ظهر نتيجة وجود الخليفة
من عظائم الأمور وفيما بها فصار ظهور صفات البشرية
بمنزلة الاعتراض وعبّر الله عنه بقوله قالوا أتجعل
ثم صار ظهور غايات وجود الخليفة بمنزلة جواب
الاعتراض فعبّر الله عنه بقوله إنّي أعلم ما لا تعلمون
لبعد الغايات عن المبادي مطلقا خصوصًا في خليفة الله
الذي هو موجود وسيع الأطراف منبسط الجوانب
بعيد الغايات بحيث لا يطّلع على غاياته كلّ
من اطّلع على مباديه فلذا عبّر عن غاياته البعيدة
بلفظ ما لا تعلمون إشارةً إلى جلال خليفة الله
وسعة وجوده وكثرة مباديه وطول مقدمات إنتاجه
حتى تعلم الملائكة أنّ خليفة الله هذا شجرة بعيد الأثمار
وأيضًا في لفظ ما لا تعلمون اعتذار للملائكة يعني
أنّكم معذورون في عدم العلم لأنّ هذا المعلوم بعيد

عن الأنظار فأنتم ما قصّرتم بل أدّيتم ما كان عليكم ونطقتم
بما رأيتم وأمّا ما لم تعلموه فليس من قصوركم بل من بُعد
المعلوم ووقوعه في آخر رتبة الوجود لأنّه ثمرة شجرة الوجود
وفعليّة فعليّات عوالم الوجود بأسرها بحيث لا فعليّة بعده
وفوقه ودونه پس در اين آيه نيز اعتراض ملائكه وجواب آنها هم تجليل
از خليفة الله شده بما لا مزيد عليه وهم توحيد عوالم وجوديه
وارتباط وجودى آنها بيكديگر واضح شده وهم معذوريت ملائكه
در اين اعتراض وهم اينكه اگر اين اعتراض نشده بود همه جلالت
خليفة الله معلوم نميشد واگر تنها اعتراض را ذكر ميفرمود بدون
جواب باز هم تمام جلالت خليفه معلوم نميشد وهم معذوريت
جمله ملائكه معلوم نميشد پس توان گفت كه اين يك آيه از آيات
جامعهٔ تامّهٔ محكمهٔ قرآن است كه محتاج بربط بما قبل وما بعد نيست
ومستقلّ است در دلالت بر تمام مرادات الهيّه بدوًّا وختمًا
نزولًا وصعودًا مبدأً ومعادًا وصورةً وغايةً وكمتر آيه باين جامعيت

و استقلال خواهد بود و میتوان گفت که این آیه در نشأهٔ وجودِ لفظی بمنزلهٔ
خودِ آدم است و در نشأهٔ وجودِ خارجی از حیثِ جامعیّت
مراتب و استقلالِ در دلالت و نیز بدو قسم جعل که اصطلاحِ حکمااست
اشاره شده بلفظ جاعلٌ که یا بمعنی خالق است پس جعل بسیط است
و یک مفعول میگیرد که خلیفه است و فی الارض ظرف است و جعلِ
بسیط باجماعِ حکما ممکن و واقع است در کلِّ اشیاء پس همه اشیاء مجعول
هستند بجعلِ بسیط و یا جاعلٌ در اینجا معنیِ مصیّر است یعنی گردانند[ه]
پس دو مفعول میخواهد و جعلِ مرکّب است امّا نه آن جعل مرکّبی که
اغلبِ حکماء محال میدانند و عبارتِ منسوبه بشیخ الرئیس:
ما جَعَلَ اللهُ المِشمِشةَ مِشمِشةً بل اَوجَدَها ـ تصریح بنفیِ جعلِ مرکّب
است و انحصارِ جعلِ الهی بجعلِ بسیط و معنی عدل را حکماء عبارت
میدانند از نبودنِ جعلِ مرکّب که اگر جعلِ مرکّب صحیح و واقع باشد لازم آید
ظلم بر خدا و آن جعلِ مرکّبِ منفی نیست مگر بوصفِ عنوانی یا اوصافِ
عنوانیّه برای اشیاء و صورِ نوعیّه برای انواع مثلاً ما جَعَلَ اللهُ الحَجَرَ حَجَراً

ولا الشَّجَرَ شَجَراً والانسانَ انساناً والفرسَ فرساً وهکذا الی تمامِ الصفاتِ
النوعیّةِ المعتبَرةِ بِاعطاءِ الصُّوَرِ الجوهریّةِ النوعیّةِ وهذا الجعلُ غیرُ اعطاءِ
الصّورةِ بالمادّةِ وامّا هُنا پس جاعلٌ باین معنی است که من
میگردانم خلیفه را در زمین که خلیفه مفعولِ اوّلِ جاعلٌ است
و فی الارض مفعولِ دوم است و گویا ملائکه علم اجمالی به بودنِ خلیفه
داشتند ولی نمیدانستند آن خلیفه در کجا متمرکز خواهد شد پس این
جاعلٌ تعیینِ مکانِ خلیفه را میکند و اگر این دو مفعولِ جاعلٌ
یکی ذاتِ خلیفه بود و یکی وصفِ خلافت آن بود جعلِ مرکّبِ اصطلاحی
لازم میآید که محال است و لفظِ خلیفه لازم دارد دو چیز را
یکی مُستَخلَفٌ مِنهُ و یکی مُستَخلَفٌ فیهِ و دوم از بیانِ اوّل معلوم خواهد شد
امّا اوّل که مُستَخلَفٌ مِنهُ باشد سه احتمال است
۱ خلیفةٌ منّی ۲ خلیفةٌ منکم ۳ خلیفةٌ مِنَ الجنّ
والشیاطینِ الّذینَ طَرَدتموهم عن وجهِ الارضِ ــ حالا اگر
خلیفةٌ منّی باشد پس مُستَخلَفٌ فیه امر و نهیِ خدایانه و اجرای عدلِ الهی است

احتمالات خلافت

و آیا منحصر بامورِ تشریعیه است و یا شاملِ تکوینیات نیز هست مذاقِ
علماء دراین باب مختلف است و حق تفصیل است یعنی خلفاء الهی
مختلفند بر دو قسم هستند بدرجاتِ متفاوته و اگر خلیفةً منکم باشد
یعنی کارِ شما که طردِ شیاطین و تطهیرِ زمین بود من بعد آن خلیفه خواهد نمود
و شما ازاین خدمت معاف شده بآسمان برمیگردید و اگر خلیفةً من الجنّ او الشیاطین
باشد اشاره بترقّیِ کون و تبدیلِ ارض است یعنی زمین را چنان خواهیم پاک
کرد که دیگر محتاجِ بپاک کردنِ شما نباشد حالا اعتراضِ ملائکه مناسبِ این دو سه
احتمال هست که اگر خلیفه از جانبِ تو است خلافِ وظیفهٔ خلافت
خواهد کرد بسببِ افساد و سفک و اگر خلیفهٔ ما است که عوضِ طردِ
شیاطین اتیانِ بآنها و اعانتِ آنها را خواهد نمود و اگر خلیفهٔ الشیاطین
است پس تبدیلِ ارض نشده و طردِ ما شیاطین را بی نتیجه مانده
و نحنُ نسبّح یا اشاره بادعاءِ خودِ ملائکه است استحقاقِ خلافت را که ادعاشان
در شعبهٔ نفی و اثبات پیدا میکنند که چرا آدم را خلیفه کردی و ما را خلیفه نکردی
و اثباتِ استحقاقِ خلافت را بخود میکنند و نفیِ از آدم و این مفادِ حصرِ قلبی

فرق تسبیح با تقدیس

است و یا آنکه دعویِ خلافت نیست بلکه مدلولِ اعتراض نقضِ
غرض است یعنی تو ما را فرستادی و ما زمین را پاک کردیم بطردِ شیاطین و
اینک باز میخواهی زمین را آلوده بفساد سازی و بنا براین نسبّح و نقدّس
عبارت ازهمان تطهیرُ الارضِ باشد که ملائکه کرده‌اند یعنی و نحنُ کنّا
نسبّح بحمدک و تسبیح و تقدیس گرچه شریکند در معنایِ مجملِ پاکی ولی دقیقه
هر دو باهم ذکر شوند هر یک معنایِ دیگری خواهند بخشید و اگر یکی از آنها تنها باشد
کفایت از آن دیگری خواهد کرد در معنی مانند لفظ فقیر و مسکین
اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا و دراین جمله مسامحه در تعبیر
باجتماعا است و مقصود همان است که گفتیم اَغنیٰ کلٌّ عن الآخر
و تعبیر بافتراقا نیز مسامحه است مراد آنست که کانَ واحدٌ منهما
دونَ الآخر و دقیقه تسبیح و تقدیس هر دو نسبت بخدا استعمال شد یعنی
خدا مفعول به آنها واقع شد آنوقت افتراقشان باین قسم است
که تسبیح نسبت بنقایص است و تقدیس نسبت بکمالات یعنی
اتّصاف بکمالات کمالا و نیز دقیقه این دو ماده بشکلِ صفت تعبیر

[illegible]

ازخدا بشود مثل سُبّوحٌ قدّوسٌ مانندِ فعلِ مجهول که نایب فاعل
آنها خدا است یا آنکه لفظ مُسَبِّحٌ و مُقَدِّسٌ گفته شود پس مُسَبِّح یعنی منزّه
از اتّصافِ برذائل و موصوف بفضائل خواه رذائلِ وجودیه خواه
قبایح خُلقیّه و عملیّه امّا قدّوس و مُقدّس یعنی منزّه از مطلقِ اتّصاف
فاوصافهُ عینُ ذاتِهِ ولیس ذاتُه مُتّصفاً بصفةٍ حتی یلزمَ
تعدّدُ الموجودِ وانِ اتّحدَ الوجودُ یا آنکه منزّهٌ عن الاتّصافِ
بخصوصِ الکمالاتِ بمعنی انّه لایُتصوّرُ له ذاتٌ مباینٌ للکمالِ
حتی یفتقرَ الی الکمالِ بل کلّما نتصوّرُ ذاتَه نتصوّرُ نفسَ الکمالِ
فذاتُه والکمالُ مترادفانِ ولاکمالَ غیرُ ذاتِهِ ای لایُتصوّرُ
عِندَ ذاتِهِ مفهومُ کمالٍ بل ذاتُه مُغنٍ عن مفهومِ الکمالِ
واین معنی با این بیان که شد ازکسی تاکنون صادر نشده و نقص و تمام
آنرا بذهنِ وقّادِ خوانندگان وا میگذاریم امّا لام لک دراینجا نمیگذارد
که ذاتِ خدا مفعولِ نقدّس باشد مگر بتأویلِ بعید که گوئیم مفعول
نقدّس محذوف است بگوئیم سان لام و کاف [illegible] یک مضاف محذوف

ممکنیم ای نقدّسک لرضاک او لامرک وان معنی که از پیش اشاره
کردیم بی مناسبت نیست که نسبّحک مع حمدک او نسبّحک بآلةِ حمدک
او نسبّحک بسببِ حمدک او نسبّحک فی حمدک و نقدّس ما دوننا
حتی یصلحوا لک و لطاعتک که اشاره بفعّالیت و تصرّف
ملائکه باشد در تطهیر و تزکیهٔ نفوسِ مادونِ خودشان و در ما لا
تعلمون یک معنی دیگر بنظر میرسد که خالی از لطافت نیست
یعنی آنچه شما از بدیهای خلیفه فهمیده اید هنوز کم فهمیده اید و من میدانم
از بدیهای خلیفه چیزهائی راکه بیشتر از آنها است که شما میدانید و مع هذا او را خلیفه
قرار میدهم و گوش باعتراضِ شما نمیدهم و نظر به بدیهای خلیفه نمیکنم بلحاظ
و انتظارِ آن عنایاتِ عظیمهٔ بی بدل که از وجودِ او متوقّع است
و برابری با بدیهای او دارد با زیادتیها که بدیهایش با همه بسیاری مستهلک گردد
و باین معنی تجلیلِ خلیفه بیشتر از معانیِ دیگرِ ما تعلمون خواهد شد
و این از قبیلِ مدحِ شبیه بذم خواهد شد و از اطراءِ المدحِ
بما یشبه الذّم و این از این قبیل خواهد بود

[illegible]

اقسام تعلیم

وَعَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها آموخت خدا به آدم همه نامها را
تعلیم سه قسم است ـ ۱ـ معمول در رسوم که بتوسّطِ الفاظ یا کتابت
یا اشاره و علامات یا ترتیب اسباب تعلّم باشد که نسبت بخدا
این ترتیب اسباب را توفیق الهی مینامند
۲ـ بمعنی جعلِ علمِ فطری در وجودِ عالم از قبیل جعل مرکّب که
سابقاً ذکر شد یعنی صَیَّرَهُ عالِماً بالفطرة مِن دُونِ الاسباب
یعنی خدا ذهنِ آدم را چنان روشن آفریده که بدون اسباب همه علوم
در ذهنِ او بالفطره منتقش میشود مثل صفحهٔ آیینه واین را بزبانی
علمِ فطری گویند و بزبانی مظهریّتِ تامّ اسمِ العلیم پس علّم
آدم ای جعله مظهراً لعلمه تعالی
۳ـ تعلیمِ وجودی است یعنی قرار دادن ذواتِ معلومات یا نمونه‌ای
از معلومات در وجودِ عالم که جَعلُ المعلومِ جزءَ ذاتِ العالِم است
در هر عالمی چون بذاتِ خود عالم است بآنقدر پس همه اشیاء
نیز عالم است بجهة بودنِ اشیاء جزوِ ذاتِ او واین اشاره به

[illegible]

جامعیتِ ذاتِ آدم است که آن ذات یک نحوی است که تنهائی
مشتمل است بر همه ذواتِ کائنات نه بطورِ اجتماع و ترکیب بل بنحو
احاطهٔ ذاتیّه آنگاه نفسِ علمِ او بذاتِ خودش علم بتمام ذواتِ
کائنات است واین تعلیمِ وجودی منحصر به آدم است که در غیر او تصور
ندارد اما آن تعلیم عینی نیست بهر موجودی متصور است خواه
واقع شود خواه نشود
آدم مفعولِ اولِ علّم والاسماء مفعولِ دوم چون مجرّدِ علم متعدّی است
پس باب تفعیل از او دو مفعول گیر میکند واگر باب تفعیل بمعنی صیرورة باشد دو مفعول نمیخواهد
وکلّها بدل یا تاکید از اسماء است
وبا اینکه جمعِ مُحَلّی بلام مفیدِ عموم است اما این مقام اقتضاء مبالغه در
عموم را دارد و اسم بنا بر بیانِ سابق که بفرو بردنِ فکر در موارد استعمالِ
لفظ (امّ المعانی) را باید پیدا کرد بمعنیِ عنوانِ مسمّی است واول ظهور
آن و ظهورِ مجرّدِ آن و ظهوری که مقدّمهٔ ظهوراتِ دیگر و منتظر سازندهٔ بآنها است
پس ظهور با این قیود معنیِ اسم است حالا بهر وسیله که این ظهور حاصل شد الوسیله
وسیله

[illegible]

نظر به اسم از جهت اسمیت

اسم است برای آن ظاهر شده و حاصل این قیود که عنوان بودن یعنی

حکایت کردن اسم از مسمّی روحِ معنیِ اسم است که اسم آنچیزی است که ملحوظ و منظور

باشد لا لِذاتِهِ بل لِلمُسمّاة یعنی نظر به اسم آلت و وسیلهٔ نظر به مسمّا باشد و حیث

اسم من حیث هو گرچه استقلال تام داشته باشد از جهتی هیچ منظور

نباشد بلکه خود اسم و استقلالش بکلّی مغفولٌ عنه باشند و اگر اندکی نظر بخود

اسم هم باشد لازم میآید شریک کردنِ اسم با مسمّی در مقصودیت و این ظلم و اخلال

بمعنی اسمیت است و اخراجِ اسم از اسمیت و اگر این مطلب در اسماء الله واقع

شود میتوان آنرا شرک بالله نامید و اگر تمام نظر بخود اسم و استقلالش باشد و هیچ

مسمّی بنظر نیاید این ظلمِ افحش و در اسماء الله کفر بالله است یعنی آنچه هویدا است

آشکار کنی پنهان کرده که مسمّی باشد و آنچه هویدا است پنهان کنی که اسم باشد انکار کرده

و کاهی این معنی تعبیر میشود به تسمیه ای جَعَلَ الاسم مسمّی چنانکه

آیهٔ اِن هِیَ اِلّا اَسماءٌ سَمَّیتُموها اَنتُم وَآباؤُکُم نزد حکماء تفسیر شده

به اینکه معبوداتِ باطلهٔ شما خدا که گمان میکنید نیستند بلکه اسماء خدایند

بعنوانِ کُلُّ شَیءٍ اِسمُ الله و شما و پدران شما این اسما را مسمّی گرفته اید یعنی

تقسیم اسم بهفت قسم

عوض مسمّی خودِ اسم را مستقل پنداشته اید پس سَمَّیتُموها یعنی صَیَّرتُم الاسماءَ

مُسَمَّیاتٍ پس هرچه دلالت کند بر چیزی که خودِ آن دالّ ملحوظ بالاستقلال

نباشد آن دالّ اسم آن مدلول خواهد بود پس اسم منقسم میشود بهفت قسم

که اطوارِ سبعهٔ وجودیه باشد یعنی نشئاتِ وجود هفت است

۱. وجود لفظی پس الفاظ اسمند برای معانی خواه آن لفظ مفرد و حرف یا جمله باشد

۲. وجود کتبی پس هر نقشِ مکتوب اسم است برای معنی مقصود یا معنای مفهوم

خواه آن نقش کتابتی صحیح باشد یا رمز و اشاره باشد یا علامت باشد و از اینجا است

که میگویند حروفِ مکتوبه اسمند برای حروفِ ملفوظه و حروف ملفوظه را میگویند

اسم است برای عدد بنابر آنکه عدد را روح حرف بدانیم پس لفظ و مکتوب در

شنیدن و دیدن اگر محضِ آلتِ ملاحظهٔ معنی بود اسم میشوند برای معنی و در این

وقت هیچ نظر بخط و صوت و خوبی نقش در الفاظ ابداً نیست و اگر

همین لفظ و مکتوب را مستقلاً ملاحظه کنند از اسمیت خارج میشود

مثل آنکه کاهی شعر را شخص نظر میکند از حیثِ محسّناتِ شعری نه نظر بمعنی

و مدلولِ آن ندارد

۳ وجود ذهنی حسّی یعنی وجود ذهنی حاصل شده از محسوسات شخصی
چیزی دیده یا شنیده یا بوئیده یا چشیده یا بسوده پس از ادراکِ آنها منتزع
شده صورتی از آنها در حسِ مشترکِ او موجود شد حالا آن صورت حاصله
در حسِ مشترک دلالت میکند بر آن مدرکات و از جهت دلالت اسم آنها شمرده
این را میگویند اسم ذهنی حسّی یعنی وجود ذهنی حسّی اسم است برای شیء
دیده شده گاهی همان وجود ذهنی حسّی را از عنوانِ اسمیّت انداخته مثل آنکه
شخص بعد از دیدن فکر کند که آیا همه آنچه دیدم درست دیدم بخاطر دارم یا نه
این شخص در این فکر پیِ خودِ اسم میگردد نه مسمّی پس همین فکر کردن اسم را مستقل ساخته است
و از اسم بودن انداخته
۴ وجودِ ذهنیِ خیالی که منظور بصورت است شخص صورتی را در ذهن خود
تصور میکند آن صورت اسم است برای صاحب صورت گرچه صاحب
صورت در خارج موجود نباشد و این صورت محضِ صنعتِ خیال باشد
امّا عنوانِ اسمیّت برای او هست و این است که گاهی تعبیر میشود اسم بی مسمّی
۵ وجودِ ذهنیِ وهمی یعنی معانی و صفاتی را تصور کند که آن معانی

در یک موجودی باشد حالا این معانی متصوره که ظرف تصور آنها قوه واهمه است
اسمند از برای آن صفاتی که در آن موجود هست مانند زشتی نیکوئی کجی راستی
و اگر معانیِ موهومه تابعِ موجودِ خارجی نباشد و اختراعِ خودِ قوه واهمه باشد باز
حیثیتِ اسمیّت و عنوانیّت را دارد ولی چون مسمّای واقعی ندارد الکاذبه
و موهومات مینامند و لفظِ موهومات که در زبانها در مقام مذمّت جاری شده
مراد همین است که این مطالب تا فقط اختراعِ قوّهٔ واهمهٔ شما است و مابازاء
ندارد مانند لفظِ بی معنی و اسمِ بی مسمّی
۶ وجودِ ذهنیِ عقلی مانندِ مفاهیمِ کلّیهٔ مجرّده که ظرفِ تصوّرِ آنها را
عقل مینامند آنها نیز اسمند از برای مصادیقِ خودشان که در خارج وجود دارد
خواه آن مصادیقِ موجوده بنحوِ کلیّت مثلِ خودِ مفاهیم وجود داشته باشد
مانندِ مفاهیمِ مجرّده و عقول مجرّدات چونکه وجود مجرّدات در خارج هم کلّی
است امّا نه کلّیِ اصطلاحیِ منطقی و یا آن مصادیقِ موجوده در خارج
بنحوِ جزئیّت و شخصیّت وجود داشته باشند مانندِ انواع اجسام محسوسه
چونکه عالمِ اجسام تنگنا است گنجایشِ وجودِ کلّیات ندارد هر جسم موجود

در خارج جزئی حقیقی است اما مفهوم متصورِ او در عقل که اسم او است
کلی است پس اسم کلی و مسمی جزئی است و این است که میگویند کلی طبیعی
و کلی منطقی و کلی عقلی هیچیک وجودِ خارجی بعنوانِ کلیت ندارند
در کلی منطقی و عقلی عدم وجود اجماعی است و در کلی طبیعی از روی اشتباه
اختلاف واقع شده و حق عدم است نیز وجود کلی طبیعی در خارج
عبارت است از افراد او و بجز انضمام مشخصات در خارج وجود پیدا
نمیشود و این یک پیکر عالمِ طبیعت و جسم است که جوهر بدون عرض
وجود جسمی خارجی پیدا نمیکند اما در عالمِ ارواح [illegible] هر جوهری مستقلاً
وجود دارد بلکه اعراض این عالم هم در عالم ارواح [illegible] وجودِ جوهری
دارند یا مستقل و یا در ضمنِ وجودِ رب النوع خودشان

۷ وجودِ عینی یعنی وجودِ شخصی متفردِ خارجی و این وجودِ عینی خارجی
از جهتی ممتاز از شش قسم وجود است که آنها هر یک آلتِ ملاحظه این
وجودِ عینی هستند و از جهتی هم این وجودِ عینی اسم است برای ذاتِ
باطنهٔ مکنونهٔ حقیقی آنچه از این وجود میشود یک مدرکی از حواس [illegible]

فهمید اسم است برای آن جهتی از هیئت موجود که هیچ مدرکی نتوان فهمید با آنکه
اجمالاً میدانیم که هست و آن جان است پس هر شیئی بخوبی جانی دارد و تفاوت
درجات و این وجودِ طبیعی او اسم است برای جانِ او و نیز میگوئیم طبیعی
مذهبیان و خداپرستان اجماعاً در این عقیدهٔ واحده شریکند که میگویند
جانکه هر یک از موجوداتِ طبیعیه جانی و باطنی دارد که گاهی باسم مادّه
یا خاصیت یا روح نامیده میشود و گاهی باسم باطن و جان خوانده میشود
همچنین هر شیئی یک باطنِ باطنی و یک جانِ جانی دارد که آن اسمش خداست
این است که خدا در همه جا هست و علاوه بر این که هر چیزی جان جانی
خود دارد برای هیئتِ اجتماعیهٔ موجودات نیز یک جانِ بزرگ هست که
آن جان اداره کرده همه موجودات را مرتباً منظماً بهم کرده آنهم اسمش
خداست کسی حق ندارد که از اینجا وجود خدا ثابت شد بلکه این مطلب مثل
بودنِ جان است در بدن هر حیوان که ما در تصور خود جان حیوان را بدو قسم
تصور میکنیم یکی جانِ بزرگِ محیط که همه شعبهای این جانِ محیط که بهر یک
یک اعضاء جداگانه اتصال دارد و آنرا جانِ آن عضو نامند و این جانِ

عضوی گرچه بنظر مستقل نمیآید ولی بجان بزرگ است چنانکه اگر عضوی
فلج و بیجان شود آن جان بزرگ بحالِ خود باقی است کم و زیاد نشده با
آنکه جانی این عضو معدوم شد باز شاملِ دیگر وجودِ اصلِ آفتاب باشد
آن جانِ بزرگِ عالم که خدای حقیقی است و اشعهٔ آفتاب که بهر نقطه
تابیده باشد جانِ [illegible] هر موجود که گفتیم خدای او است از وجود
اشعهٔ کثیره برای آفتاب لازم نمیآید که آفتاب متعدد باشد بهمچنین
از بودنِ خدا در باطنِ هر موجود لازم نمیآید خدا متعدد باشد
پس خدا وجود استقلالی دارد و وجود خدا موقوف بر وجود اشیاء
نیست و علاوه برآن وجود استقلالی در باطن هر موجود هم وجود دارد
بهمان وجودِ استقلالی نه بوجودی جداگانه پس خدا بدونِ اشیاء
وجود دارد و در اشیاء هم وجود دارد اما اشیاء بدون خدا وجود ندارند
و چون خدا بدون اشیاء وجود دارد پس هر شئی را نتوان گفت که این
خداست و چون خدا در باطن هر شئی وجود دارد که جانِ جانِ او است
میتوان گفت که خدا اینجاست پس فرق است میان جملهٔ

خداست که کفر است و میان جملهٔ خدا اینجاست که ایمان است و اثبات
احاطهٔ ذاتیهٔ خداست و اثبات بساطتِ خدا و عدم قبولِ تجزّی و این
مطلب را منفقهم باید دانست که جملهٔ این خداست با جملهٔ خدا اینجاست
خیلی فرق دارد و کوته نظران که شو اشتباه موشکافی کنند و این فرق
دقیق را بیابند پنداشتند که هر دو جمله بیک معنی است و باطراف
ولا ابالیان نیز که نخواهند عرفان بافی کنند این هر دو جمله را حق
میدانند و فرق نمیگذارند پس چنانکه هر موجودِ عینیِ خارجی اسم است برای
جانِ خودش بهمچنین هم آن وجود و هم جانش هر دو اسمند برای جانِ جانشان
یک اسم ظاهری و دیگری اسم باطنیِ خفی پس همه موجودات اسماءالله
اند یعنی دلالت کنندگان بر خدا و خدا نیز اسماء را بعنوانِ [illegible]
اسمیتِ خودش آفریده یعنی یک درجه از ظهورِ خدائیه که بیشتر میشد
بدرجاتِ دیگر از ظهورِ خدا و بخفایای غیر ظاهره از خدا و در واقع
تابعهٔ وجودِ اشیاء و جانِ اشیاء یعنی اسمیّت و دلالت است اگر کسی
بدین عنوان باشیاء نظر کند اشیاء در نظرِ او اسماءالله خواهند بود و این

یعنی دو جمله سطر چهار و پنج ساقط شود

آدم حقیقی خواهد بود که عَلَّمَ آدَمَ الاَسماءَ خدا او را تعلیم کرده
یعنی خدا چنین نظرِ ثابتی که همه اشیاء را آلتِ ملاحظهٔ خدا قرار بدهد
و هیچ چیز را مستقل نبیند و هرکه اشیاء را بنظرِ استقلالی بنگرد
از وظیفهٔ آدمیّت بیرون رفته اگر اشیائی ببیند و خدائی شرک
است و اگر تنها اشیاء ببیند و از خدا بکلّی غافل باشد آن کافر است
یعنی پوشاننده مسمّی را که باید ظاهر کند و شاید لفظ کلّها باین معنی
هم اشاره باشد یعنی هیچ جهتِ استقلالی در اشیاء نبیند و همه
اشیاء را از روح و جسم مجرّد و مادّی عنوانِ محض و ربط صرف و اسم [illegible]
ببیند و در این اسمیّت ذرّه ذرّه مادّه و عقل در نظرش یکسان
باشد پس این جملهٔ وَ عَلَّمَ آدَمَ الاَسماءَ جوابِ سؤالِ ملائکه است
زیرا تمام کمالاتِ انسانیّه که در خلیفه الله باید باشد در ضمن
همین تعلیمِ اسماء است که خلیفه الله باید چیزی را باستقلال
بنظر نیاورد و مصداق این کلام باشد
ما رأیتُ شیئاً الّا و رأیتُ اللهَ فیه یعنی بر ان اشیاء

بجز مقامِ ظرفیّت چیز دیگر نیست و علامتِ آدمیّت که منظور و ظرف غائب مبهم شد
آن ظرف بکلّی از نظر میافتد مشغولٌ عنه میشود با آنکه در نظر است
مانندِ آئینه که ناظر چشم بر آئینه دوخته و هیچ نظر به آئینه ندارد
و ملتفت نیست که آئینه می بیند بلکه غرق است در دیدنِ صورت
در آئینه نگارش گوید شعر

چون چهرهٔ یار در آئینهٔ این عالم مستی است … هر جا نگرم صورتِ دلدار تو دیدم

و از اینجا است که وجودِ مرآتی اصطلاحی شد نزد حکما یعنی وجودی که آلتِ ملاحظهٔ
غیر خود باشد پس چنین وجودی اسم است و از آن بغیر و این وجود است
که از جهتی وجود است و بقاء و از جهتی عدم است و فناء و باصطلاح علم
اصول این را وجودِ طریقی نامند و در مقابلش وجودِ موضوعی گویند پس اسم
وجودِ طریقی دارد و مسمّی وجودِ موضوعی دارد و چون همهٔ مراتبِ وجود
که هفت قسم مذکور است نسبت بخدا وجودِ طریقی دارند گرچه بالنسبه
بخودشان بعضی طریق باشند و بعضی موضوع امّا این موضوعیّت موجود
بالاضافه است یعنی از جهتی طریق است و از جهتی موضوع پس اسم

که هیچ طریقیت دران فرض نتوان نمود خداست و بس و عالم هستی پر است
از انواعِ اسمها و یک مسمّی بیشتر نیست که اگر دیدهٔ مسمّی شناس باشد در چهرهٔ
جانِ هر یک از اجزاءِ عالم روحًا و جسمًا همان یک مسمّی را خواهد دید بی
تفاوت در عینِ آنکه تفاوتِ اسم و تعیّن و لباس بدرجهٔ اشتباه
آورده است که اگر هم اسمیّت مُحرز شود چندین مسمّای مباین بنظر بیاید
و لذا در دعا رسیده (اللّهم اَرِنا الاشیاءَ کما هی)
مراد از کما هی جهتِ اسمیّتِ مطابقهٔ اشیاء است یعنی خدایا مرا
عالم باشیاء بگردان امّا چنانکه جز جهتِ اسمیّت در اشیاء نبینم و در
آئینه های اسمیّتِ اشیاء نیز جز صورتِ یک مسمّی نه بینم و اگر کسی
همین یک مسمّی را در چهرهٔ اسمیّتِ اشیاء دید میتواند ربطِ حقیقی باشیاء
بدهد و همه اشیاء را متّصل و جدا نه و واحدِ اتّصالی داند و اگر دیدهٔ
یک مسمّی دیدن ندارد نمیتواند ربطِ اشیاء بیکدیگر بدهد آنگاه اشیاء در نظر
او متعدّد و پراکنده خواهند بود و در عرضِ یکدیگر [illegible] عرفاً عالم ملکوت
فرق و عالم [ناسوت را] فرق الفرق گویند که فرقِ نسبت بنظر است
ناسوت را نامیده

بر آنکه نظر یکبینی ندارد و جبروت و لاهوت را که عرفاً جمع و جمع الجمع
نامند نیز عالم فرق خواهد دید [illegible] و آنکه دیدهٔ یکبینی پیدا کرده
عالمِ فرق و فرق الفرق را نیز عالم جمع می بیند پس تقسیمِ عرفاً عوالم
وجود را بچهار عالم که (جمع و جمع الجمع و فرق و فرق الفرق) باشد
از بابِ اصطلاحِ کثیرهٔ معتدلهٔ انسانیّه است یعنی در آن دو عالم زودتر
دیده میشود صورتِ جمعیّت و در این دو عالم دیرتر دیده میشود نه آنکه مراد از
تقسیم آن باشد که در عالم فرق و فرق الفرق هیچ جهتِ جامعه نباشد و هیچ
نظری نتواند به بیند و الّا (ع) نمیفرمود ما رایتُ شیئاً الّا و رایتُ الله
فیه زیرا عموم شیئاً بظاهر که مختص باشیاء جمعیّه است و اگر تعمیم منظور است
پس همه باز اشیاء جمعیّه داخل عموم خواهند بود و این کلام (ع) باین مؤوّل است
که ما من شیءٍ روحًا کانَ او جسمًا اِلّا و فیه اللهُ قبلَ شیئیّته
و قبلَ ذاته و نفسه پس جهتِ شیئیّتِ اشیاء مطلقاً جهتِ اسمیّت
است و مسمّای آن اسم؟ خداست که نتوان گفت لیسَ بشیءٍ
زیرا شیئیّت بر هم است شیئیّتِ ماهیّتی که جز جهتِ اسمیّت

شرح اینچهار عالم بها الله مزید علیه در کتاب عزّ الجبرة ذکر شده صفحهٔ [illegible] تا ۵۸[illegible] بعنوان زبدهٔ جمعیّة

جهت دیگر ندارد یعنی جهت مسمائیت دران متصور نیست در تمام شیئیت
وجودی که قابل است هم جهت اسمیت را هم جهت مسمائیت را
آنگاه این شیئیت وجودی نیز دو قسم است شیئیت حقیقیه و شیئیت
مطلقه و شیئیت حقیقیه مسمی است فقط و شیئیت مطلقه
اسم است پس شیئیت ماهیتی مطلقاً و شیئیت وجودی مطلقه
هر دو جهت اسمند و تمام اشیاء شیئیتشان از این در تجاوز نمیکند
و شیئیت وجودی حقیقیه در غیر خدا که مسمی است تصور ندارد
پس همه اشیاء با جهت اسم بودن تعلیم بآدم شدند بتعلیم وجودی یعنی همه
افراد وجود آدم شدند اما همین اشیاء در غیر وجود آدم و بنظر غیر آدم
بعنوان مسمی بودن جلوه خواهند نمود زیرا انجم اسم بینی منحصر بآدم است
فلذا وقتیکه پروردگار نسبت بآدم میدهد اسماء تعبیر میکند و وقتیکه
همین اشیاء را بنظر ملائکه میرساند آنها را مسمی و مستقل و ذوی العقول
مینامد

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (در دعوی بزرگی) پس نمود بر ملئکه همان اسماء تعلیم شده به آدم را و ملئکه آنها را مسمی دیدند
ثُمَّ اشاره بتراخی طولانی جهت اسمیت اشیاء است با جهت استقلال
و مسمی بودن آنها که این تفاوت باندازه تفاوت آدم است با سایر
ما سوی الله والّا در وجود خارجی زمانی میان تعلیم آدم و عرض بر ملائکه
فاصله نبود اما در معنی و مرتبه آنقدر فاصله است که هرگز این فاصله
تمام شدنی نیست پس مرجع ضمیر هُم و مشار الیه هؤلاء همان
الاسماء کلها است و حاجت بتکلف نیست که بگوئیم مرجع
[illegible] مسمیات معلومه از لفظ الاسماء است و [illegible]
حاجت نیست که میانه اسما و هؤلاء ضمیر متکلم محذوف
بدانیم و هؤلاء بدل و اشاره باسماء [illegible]
~~أَنْبِئُونِي بِأَسْمَائِي هَؤُلَاءِ~~ بلکه باضافه لامیه است و
هؤلاء اشاره بهُم ~~معروض بر ملائکه است~~ و انبئونی باسماء
یعنی أَنْبِئُونِي بِالْجِهَةِ الاسمیة الکائنة فی هؤلاء
فَانْظُرُوا إِلَى هَؤُلَاءِ حَتَّى تَعْلَمُوا أَنَّكُمْ تَرَوْنَ فِي كُلِّهِمْ اللَّهَ

الواحدُ القهّار و لاترونهم باعیانهم ولکنکم ترونهم
مستقلّین بالرؤیة وبالنفسیّة وانّما المستحقّ للخلافة مَن لایری
فی الاشیاء کلّها الّا الله ویری الاسماء للّه ... وانتم لفقدکم
هذا النظر لا تستحقّون الخلافة فلستم بصادقین فی اعتراضکم
المشعر باستحقاقکم للخلافة

و ملائکه که عرض بر آنها شد ملائکهٔ ارضیّین اند بخصوصهم
چونکه آنها فقط اعتراض نمودند ویا همه طبقات ملائکه است عموماً
برای مبالغه در جواب اعتراض ملائکهٔ زمینی که ببینند علاوه بر آنکه
خودشان مستحق خلافت نیستند سایر ملائکه که اکمل اند وجوداً
هم نیستند ~~پس بحصر افراد نسبت بعموم ملائکه و بحصر قلب~~
~~نسبت بملائکهٔ ارضیّه مسلّم میشود حصر خلافت در آدم~~
~~وبعد از تسلیم این حصر ملائکه~~ بالکل شرمندگی حاضر شدند برای تسلیم
بادم ونفی استحقاق خودشان و حق دادن بخدا در حصر خلافت
بادم وگفتند :

قالوا سبحانک لا علم لنا الّا ما علّمتنا انّک انت العلیم
الحکیم خدایا پاکی از خطا و ما هیچ ندانیم جز آنچه تو بما آموختهٔ تو دانای و دبیر

سبحانک اعتذار از اعتراض است و پس گرفتن اعتراض است
و اشعار بیک مرتبهٔ از تسبیح است که تاکنون ملائکهٔ ارضیه ملتفت
بآن نبودند و خلاف آن مرتبه را معتقد بودند و آن مرتبهٔ تنزیه
خداست از مطلق اعتراض ~~وخصوص این اعتراض که ملائکه~~
~~ارضیه~~ تاکنون خدا را منزّه از همه زشتی ها میدانستند اما منزّه
از اعتراض نمیدانستند و می پنداشتند که در بعضی کارهای خدا اعتراض
دلسوزانه میتوان نمود ~~ملائکه میگویند سبحانک یعنی خدایا منزّهٔ از~~
~~اعتراض~~ وبعد جواب اشتباه را عرض میکنند که (لا علم لنا
الّا ما علّمتنا) و ما یا موصولات پس مقدار علم را محدود
میکند و آن مقدار یا جهت مسمّی بودن اشیاء است یعنی
خدایا تو جهت اسمیّت اشیاء را هیچ با تعلیم نکردی ویا مراد
جهت اسمیّت است در بعض اشیاء در بعض یعنی خدایا ما

بعض اشیاء را اسم تو میدانیم که بما آموخته (نیز اسما) امّا آنهارا که نیاموخته
ما خودِ آنهارا مستقل می بینیم ونمیتوانیم تورا در چهرهٔ وجودِ آنها به بینیم
(ملائکه قادر بر دروغ ولاف زدن نیستند واگرنه ادم انجا لوغر
در جوابِ خدا لاف وعرفانی میزدند
(نیست درخانهٔ دلم جز یار) ویا ما موصوله است ویا
ما مصدریّه است که مراد نحوهٔ تعلیم باشد یعنی خدایا ان
نحوهٔ نظرِ اسمائی را بما نیاموخته وَ اَنَّکَ اَنتَ العلیم
یا تعلیلِ سُبحانکَ ولا عِلمَ لَنا است ویا جمله مستأنفه است
که باز از سر میگیرند اعتذار وندم بر اعتراض را واقرارِ
به محدودیّت علم خودشان را واقرار باینکه تو علاوه برانکه علم
بلاواسطه منحصر بتو است درمقامِ تعلیمِ علمِ خودت محقّ حکیمی یعنی
باهل میآموزی وبنا اهل نمیآموزی وباهل هم باندازهٔ اهلیّتِ او میآموزی
ودراین ضمن بیان میکنند ملائکه که غرض ما از لا علم لنا
شکایت از تو نبود بلکه اقرار بحکمتِ تو بود چونکه این جمله

لا عِلمَ لَنا را در شکایت هم میتوان گفت چنانکه در محاورات
کاربطور طعن برطرف ونسبتِ تقصیر باو میگویند با درشتی
(که تو چیزی بما ندادی تا ما داشته باشیم چه بایست بدهی تا
مطالبه کنی) و چون ملائکه حقِ تواضع را بجا آوردند پس
اهلیتِ تازهٔ در انها پیدا شد که تاکنون فاقد بودند (چونکه
ملائکه ارضیّه قابل ترقی وتنزل اند (ولذا مکلّف میشوند
مُثاب ومُعاقَب هم میشوند) پس پروردگار بتوسطِ آدم بانها آموخت
بعض انچه را که تاکنون بانها نیاموخته بود ودر واقع اقرارِ
ملائکه بانت العلیم الحکیم باعثِ این علمشان شد
قال یا آدمُ اَنبِئهُم بِاَسمائِهِم
این قال را میتوان جزاء گرفت برای شرطِ مقدّر بقرینهٔ الحکیم
یعنی لَمّا اَقَرّوا بحکمةِ اللهِ و صاروا بهذا الاقرارِ اَهلاً
لِعلمِ بعضِ ما لَم یَعلَموهُ قالَ اللهُ یا آدمُ اَنبِئهُم بِاَسمائهم
ضمیرِ جمعِ اوّل (انبئهم) یقیناً راجع بملائکه است امّا ضمیرِ اسمائهم

محتمل است که راجع به سمیّات مرضه باشد و یا راجع بحجج
ملائکه یعنی باسماء الله المربّیة لهم زیرا هر طایفه از ملائکه در تحت تربیت
اسمی از اسماء الله اند

فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ[أَعْلَمُ] مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ

(در حاشیه: وَأَعْلَمُ)

گرچه صریح این مطالب مقوله اینجا در پیش بملائکه گفته نشده اما در ضمن
مالاتعلمون همه اینها هست الم اقل استفهام انکاری است
پس نفی در نفی است یعنی قلتُ لکم و در مقام مبالغه الم
اقل ابلغ است از قلتُ

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ
أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

بدانکه عوالم وجود را اگر از پایین ببالا بنگریم کلیات عوالم سه است
۱ عالم جن و شیاطین که دوزخ و محل عذاب معذبین آنجا است
و این عالم با اینکه مجرد از ماده است پست‌تر از ماده است و استعداد

صعود و کمالش کمتر از ماده است
۲ عالم ماده که وجودش از عالم جن ضعیفتر است اما استعدادش
بیشتر است و قابل ترقی و صعود تا مقام واحدیت است که لاهوت گویند
و چهار قسمت است سماء و سماویات و ارض یعنی عناصر
و ارضیات یعنی موالید
۳ عالم مجردات علویه چنانکه جن مجردات سفلیه بعنصر و ملکوت اعلی
و آنرا عالم ملائکه و ملکوت علوی نیز گویند و پنج قسمت است زیرا
ملائکه پنج قسمند ـ اول سجّد و رکّع که مانند بنی آدم در نماز در سجود و رکوع اند
دوم ـ ملائکه ذوی الاجنحة مثنی و ثلاث و رباع یعنی ملائکه
پردار که بعضی دو و بعضی سه و بعضی چهار پر دارند
سوم ـ آنهائیکه مدبّرات امرند
چهارم ـ صافّات صفّاً
پنجم ـ قیام مهیّمون لاینظرون که نظر بهیچ چیز جز بالای
خدا ندارند و مدبّر مادون خود نیستند بجهت وَلَه و هیمان.

ملئکه پنج طبقه اند

که از شاهدهٔ انوارِ الهیّه بر انها غالب است واین در عالم جن وملک
که در هر طرف عالم مادّه اند به اقتدار خدا قادرند بر انواع تصرف
در اجزاء عالم مادّه از خوارق عادات بی تفاوت که معلوم نمیشود
کار جن کدام است وکار ملک کدام است پس عالم مادّه محفوف
بدو عامل قوی است یکی شرّ دیگری خیر وازاین جهت بیم وامید
تام حقِ اهل عالمِ مادّه است ومراقب بودنِ بحالِ خود واهل عالمِ
جن دو قسمند یک قسم چسپیده ونزدیک بمادّه واینها از جهتِ قرب بمادّه
قابل هدایتند وترقّی وتنزّل دارند ومکلّفند واینها را جن مینامند
قسم دیگر دورترند از مادّه وقابل هدایت نیستند واینها را شیاطین
نامند وملائکه نیز دو قسمند یک مجاورِ عالمِ مادّه ویکی دور وبس دوران
مجرّدات تامه اند که نه مادّه دارند ونه تعلق بمادّه وآنها عقول
وارواحند وعالین نامیده میشوند قوله تعالی أستکبرت
أم کنت من العالین واکملِ اینها همان طبقهٔ پنجم
ملائکه است از بالا که مهیّمین باشند وآنها چنانکه نظر بجایی

سجدهٔ ملئکهٔ زمینی

نمیدارند مورد امر ونهی الهی هم نیستند وامر بسجدهٔ ادم شاملِ انها نبود
وخدا از بابِ طعنه میفرماید بشیطان آیا تو از عالین بودی که مشمولِ
امر نباشی اما نزدیکان ملائکه بعالم مادّه غالباً مشتبه میشوند بجنِ نزدیک بمادّه
وجن نیز مشتبه میشود بانها چونکه هر دو هم مجاورِ زمین هم مؤثّر ومتصرّفِ
در زمینند باثرِ خیر وشرّ ولذا شیطان که یکی از جن بود وبعد از
تمرّد شیطان نامیده شد مشتبه میشد بملائکه که ملائکه او را از خود
می پنداشتند بلکه اکملِ از خود واعتراض در خلقتِ آدم از این ملائکهٔ
نزدیک بود که اینها را ملائکهٔ ارضیّه وقوای ارضیّه مینامند ومامورین
بسجده نیز اینها بودند وابلیس هم چون میان اینها واز سنخ اینها بود
زیرا هر چه در عالم ملکوتند یک سنخ یک علوی پس ابلیس هم مشمولِ امرِ
سجده بود واینکه گفتیم امر بسجدهٔ آدم مختص بملائکهٔ ارضیّه است
این از جهتِ آدمیّتِ آدم است یعنی مقام ظاهرِ آدم اما
باطن وحقیقتِ آدم که مقام علویّتِ مکنونه وولایتِ مطلقه
وآدمِ اوّل وآدمِ حقیقی نامیده میشود آن مقام مسجود ومطاعِ قهری

قرآن زیاده از ده جا ~~این مضمون سجده~~ واباء از سجده ذکر شده
واینها همه در عالم بشریّت واختیار است ونسبت به آدم بشری است
نه نسبت به آدم حقیقی زیرا آدم حقیقی مطاعِ مطلق است
بحقیقتِ مطاعیّت وواقع در مقام علی آیهٔ
(وقضی ربّک الّا تعبدوا الّا ایّاه) است که گرد
عصیان بر چهرهٔ مطاعیّتِ آدم حقیقی نمی نشیند واین آیه ظاهر
میکند که در خلق لکم ما فی الارض جمیعا. ارض شامل در طرف
ما در ارض هم هست که ~~ماورء عالم~~ جنِ نزدیک وملکِ نزدیک باشد ودور
بودنِ عالمِ جن با آنکه مجرد است پائین تر از عالم ماده وخارج از دایره
تامهٔ نزول وجود وصعودش بهانی لازم است وسابقین از متکلمین
وحکما در این باب سخنها گفته اند بسبب اختلافِ نظرها ومسلکهاشان
انواع تحقیقات معمول اند وآنچه بزبانِ ساده میتوان گفت این است
که عالم مادّه را تشبیه بکبد کنیم در بدن که سوادِ ازرقِ بدن
که خون است درانجا تهیه میشود و دو حیثش قیراط است در صراط

تکوینیِ جمیع اصنافِ مخاطبهٔ ملائکه است بلکه جمیعِ موجودات
امکانیّه زیرا آن مقام قاهر است بر تمام اربابِ انواع موجودات
که عقول عرضیّه نامند وقاهریّت بر اربابِ انواع لازم دارد قاهریّت
بر خودِ موجودات را که مربوبینِ اربابِ انواع اند بطریق اولی
ومعنی قاهریّتِ باطنِ ادم مسجود بودنِ اوست ومقهوریّتِ ارباب
انواع که بلا واسطه مقهور اومند سجدهٔ آنها است بر همه ارباب
انواع ساجدند دائماً برای آدم حقیقی بلا واسطه ومقهوریّتِ
مربوبین هم سجدهٔ آنها است مع الواسطه برای آدم حقیقی
واین سجده تخلّف پذیر نیست ودر این سجده چون قهری
است ابلیس هم ساجد است وسجده نکردنِ ابلیس هم در عالم
اختیار است که پائین تر از عالمِ تکوین است وهم نسبت
بمسجود بشری وبشریّتِ ادم است وچون تکلیف در اختیار
در بشریّت است فقط لذا خدا بعد از امر بسجده اطاعتِ
ملائکه واباء ابلیس را تصریح میفرماید وتکرار هم میکند در آیات

مستقیم است و عالم جن را تشبیه کنیم به مرّهٔ صفرا
(زهره دان) که چسبیده به پائین کبد است و آنچه از مادهٔ
صفرائی که سمّ است و زاید بر قدر حاجت رزق اعضاء بدن است
کبد بیرون میدهد و در آن پردهٔ رقیق محکم که زهره دان است
ذخیره میکند تا عند الحاجة بکار بدن بخورد همچنین عالم مادّه
که در جریان آتش سموم وجودیه پیدا میشود از خود دفع و بیرون
میکند امّا دور نمیاندازد و آنرا چسبیده بخود ذخیره دارد و چون
سموم لطایف مادّه است تعبیر بمجرّد میشود مثلاً صفراء
از خون لطیف تر است ~~و بالنسبهٔ آن مجرّد است پس تجرد~~
جن هم تجرّد سمومی است و تجرّد تام نیست و لذا بعضی
قائلند که جن اجسامند و آنها که میگویند اجسام لطیفه اند
لطیفه عبارت از همین مقدار تجرّد است که ذکر شد پس
عالم جن تابع متولّد شده از عالم مادّه است و میتوان عالم جن
را نسبت بعالم مادّه تشبیه بعضو زاید ~~[illegible]~~ مستغنی عنه کنیم

نسبت به بدن امّا نظر بفوائد کثیره که در وجود جن است میتوان
جن نسبت به تشبیه بعضو زائد نمود اما ~~در حکم زائد هست اگر~~ عضو
زائد هم بکلّی غلط نیست که هیچ فایده در او متصوّر نشود چنانکه در نحو
گویند حروف زائده معنی ندارند امّا فایده دارند از قبیل
تاکید و ابهام و الغاء عامل از عمل و غیرها و لذا حروف زائده
در کلام مخلّ بفصاحت نیست و فصیحان هیچ ابا ندارند از آوردن
بحروف زائده ندارند پس اگر عالم جن را در کتاب الله تکوینی
و کلمات الله فعلی ایجادی بمنزلهٔ حروف زائده بگیریم و در اعضاء
انسان کبیر بمنزلهٔ عضو زائد بگیریم هم لغو و قبیحی لازم
نخواهد آمد ولی تشبیه بمرّه صفراء ملصقه بکبد و تشبیه
شیاطین از عالم جن بطحال و مرّهٔ سوداء منفصل از کبد
برای اشاره به بعد آنها از عالم مادّه الطف است و الیق
در بیان سزاوار است از تشبیه بعضو زائد و باید این نکته معلوم شود
که سزاوار تکلیف الهی (که ارائهٔ طریق ترقی و تکمیل نفوس است

[illegible]

عالم مادّه است اولاً وبالذات پس ثانیاً وبالعرض تکلیف
از عالم مادّه سرایت میکند بمادون که از طرف پائین جن باشد در طرف
بالا ملائکهٔ ارضیّه که برای التصاق این دو عالم از دو جانب بعالم مادّه
توابع روحیه مادّه بآنها سرایت میکند ولذا اسمهای جن وملک را نیز مکلّف
وقابل ترقّی وتنزّل وثواب وعقاب وردّ وقبول میدانند وقبل از
آنکه در عالم مادّه بشر پیدا شود جنّ روی زمین را اشغال کرده بعد کار
بفساد عظیم رسید که مجاور علوی مادّه که ملائکه باشند مأمور بافناء
وتبعید جن شدند وبعد نوع بشر پیدا شد وازاین جهة نوع بشر را خلیفة الجن
گویند وبعد از پیدا شدن نوع بشر دیگر جنّ روی زمین را نمیتوانند اشغال کنند واگر
باشد در باطن زمین است پس بحکم مجاورت و تکلیف ملائکهٔ ارضیه
مکلّف شدند بسجدهٔ آدم اختیاراً اگرچه در تکوین واضطرار من حیث
لایعلم همهٔ ملائکه عالی ودانی بلکه همه اشیاء ساجد ومطیع حقیقة آدمند
امّا در این تکلیف سجده خدا خواست که فعل اختیاری [illegible] موافق
بافعل طبیعی تکوینی باشد واین نکته را هم باید داشت که [illegible]

دیانت لطف است در عالم تکوین یعنی دیانت دعوت بشر است
باینکه دعوت کارهای اختیاری خود را مطابق کارهای اضطراری طبیعی خود
بجا آورند پس سرمشق دیانت حقیقیّه افعال طبیعیّه است ودین حق
آنست که احکامش صریحاً یا اشارتاً مطابق با جریان طبیعت وقواعد علم
وحکمت وواقعیات موجودات باشد پس چنانکه حکیم میگوید (مشابه)
الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی
همچنین پیغمبر کل باید بفرماید الدین صیرورة المختار بصورة المضطر
یعنی افعال دینیّه مطابق افعال طبیعیّهٔ عالم صغیر وعالم کبیر است
وهر دینی که بعد از تجربه وتحقیق معلوم شود هیچ نظر باین تحقیق ندارد
باطل است واز جانب خدای حکیم نیست پس انسان در جریانات
طبیعت با موجودات دیگر شبیه است وتفاضل ندارد مگر اینکه
انسان مختار است میتواند کارهای اختیاری منظّم قانون پسند آنقدر بجا آورد
که در عالم اختیار بشود مانند یک کرهٔ طبیعت که افعال مستقیم دارد
ودر واقع انسان متدیّن عامل مثل نزاع صحیح میباشد که افعالش

بر استقامت جاری است و نشان غیر متدین یا غیر عامل مانند مریض
بیمانند که افعالش نه بر استقامت است مجملاً تکلیف سجده فقط
بملائکهٔ ارضیهٔ مجاورهٔ با عالم مادّه بود و به جنّی که بواسطهٔ نیک و اطاعت
خدا داخل در ملائکه شده بود پس ملک و جنّ هر دو مامور بسجدهٔ آدم بودند
و میتوان در اینجا نیز لفظ ملائکه را از باب عموم مجاز شامل جنّ هم بگیریم
تا استثناء ابلیس منقطع نشود و وقوع امتثال این امر در خارج خیلی
باشکوه بود زیرا تمام مامورین سجده کردند و پانصد سال هم در سجده بودند مگر
یکنفر ابلیس و تاکنون در هیچ دینی واقع نشد که تمام مامورین مطیع باشند
مگر یکنفر پس استثناء ابلیس از ساجدین که در آیات عدیده بطور
اهمیت ذکر شد این استثناء تاکید مدح است بما یشبه الذم
و اگر این استثناء نبود و خدا هم جا فرموده بود فسجد الملائکه احتمال میرفت
که نسبت سجده بعموم ملائکه از باب تغلیب باشد نه بطور حقیقت
و استثناء ابلیس تصریح است بر حقیقت نسبت بعموم و انحصار
فرد خارج از عموم بشخص واحد و این هم تجلیل آدم مسجود است و هم

تجلیل ملائکهٔ ساجدین که اطاعت محض بودند و هم تجلیل امر سجده
که ظهور جلال دیانت است و هم اظهار ولایت قاهرانهٔ تشریعیّهٔ حق تعالی (الهی)
است و در جملهٔ و کانَ مِنَ الکافرین اشاره است بکفایت
یک معصیت در اطلاق کفر (با اینکه مصطلح حالیهٔ علمای اسلام نیست (علی)
که اطلاق کفر بر معصیت بکنند و لذا ناچارند که این امر سجده را
از اصول دین قرار دهند) تا صحیح باشد جملهٔ و کان من الکافرین گرچه
میتوان گفت که در اینجا اگر مراد سببیت ترک سجده برای کفر بود ببایست
بفرماید فصارَ من الکافرینَ و اینکه فرموده کان اشاره
باین است که کفر سبب ترک سجده شد نه بعکس و این نکته
بزرگی است که در چند جای قرآن تکرار یافته و ملخص این نکته است
که خدای مهربان بیک ترک سجده رسوا نکند و کافر نمی شناسد مگر اینکه
تارک سجده در واقع تارک روح اطاعت خدا باشد و معنی
کفر حقیقی پوشانیدن روح اطاعت است و مراد از روح اطاعت
اطاعت تکوینی است که همهٔ موجودات قهراً هست بدون التفات

علی
[illegible]
خط ۴ و ۵
باید ساقط شود

وبدون تخلف (وقضی ربّک ان لا تعبدوا الّا ایّاه)
واین روح اطاعت یک بدنی لازم دارد تا در عرصهٔ اختیار هر بندی
عرض اندام نماید و آن بدن اطاعت احکام دینیهٔ الهیه است
واگر اطاعت اختیاری نشد چنان است که جان بی بدن باشد
و جان بی بدن ظهور ندارد مستور است و آنکه روح اطاعت
خود را مستور کرده کافر است یعنی ساتر پس این معنی کفر جاری است
در هر معصیتی هر معصیت باندازهٔ خودش ستر روح اطاعت تکوینی
را کرده و کافر مطلق آنست که نگذارد هیچ این روح واقعی ظهور یابد
یعنی هیچ امری از دین را مطلقاً از هر دین باشد مخالفت کند و این
یک عنوان بزرگی است در علم طلسمات و کشف مغیبات
که اگر کسی همّت شیطانی جاهلانه بگمارد و تمام احکام همهٔ ادیان را
یک یک پیدا کند و عمداً مخالفت نماید و بمقدمات عالم تمرین
کند چنین کسی در عالم ظلمت شیطانی چنان سربلند و نمایان
میشود که انعکاس تمام مغیبات در دل او بواسطه نور واژگون

ناری شیطانی چه میشود که این ~~شخص~~ غیر و مانند پیغمبران بزرگ و عصر کار
عالم به همه مغیبات میگردد و نظر ثاقب پاک بینی میخواهد که بتواند تمیز
در غیب دانی چنین کس را از غیب دانی انبیاء که این سحر است
و نار شیطانی است و از انبیاء اعجاز است و نور رحمانی لذا محققین
فرموده‌اند المعجزة موهبة الهیة - و السحر صناعة کسبیة
گرچه این هم که گفتیم غیر سحر است و ما این جمله را تشبیهاً شاهد آوردیم
و مورد کلام ما دخل بسحر ندارد و از اینجا معلوم میشود که کفر کامل هم عنوان
بزرگی است و هر کس لایق آن عنوان نیست و این جملهٔ و کان
من الکافرین عبارت از آن کفر کامل است و عنوان عظمتی
برای ابلیس ثابت میکند و لفظ کفر ابلیس که مشهور عالم است
اشاره باین کفر کامل است پس این دخل بمطلق الکفر ندارد
و در واقع جملهٔ و کان من الکافرین تجلیل است از ابلیس
ولی در دایرهٔ شقاوت مثل آنکه کسی در مقابل عبارت
زیارت جامعه (ان ذکر الخیر کنتم اوّله واصله وفرعه

وسعدنه وماونه ومنتهاه گوید ان ذکر الشر کنتم اصله وفرعه
پس ذکر ابلیس در قرآن بشقاوت از قبیل ان ذکر الشر است
یعنی مرکز دائره شقاوت است ابلیس و باید دانست که مرکز
دایره معنوی برخلاف مرکز دایره حسی است زیرا مرکز معنوی
محیط است بر دایره اما مرکز دایره حسی محاط دایره است
اگرچه در مقام تحقیق ریاضی اینست که مرکز را بدور خود بگردانی
دایره میشود پس مرکز دایره حسی هم اصل دایره و ریشه دایره و محیط
ذاتی معنوی است بر دایره یعنی دایره حسی همان نقطه مرکز برگشته
و منجمع بحیثیت که جهان خود شده در مقامات محتمله تا صورا یافته یعنی[1]
تفصیل لذا ریاضی گوید که دایره تفصیل نقطه مرکز است
و مرکز اجمال دایره است و از عجایب آنست که ~~[illegible]~~ متنزله
که طایفه بزرگی از مسلمین هستند این ابلیس را بعضی از آنها
داخل در ملک میدانند و بعضی داخل جن میدانند و هیچیک ابلیس را
داخل در شیاطین نمیدانند و ... مجبورند در برابر قرآن که لفظ

[1] مجری که جلوه‌گاه خود شده

شیطان است بغیر ابلیس ظهر نماید و مسئله جن و ملک و شیطان از مسائل
پر اختلاف در میان متکلمین و حکما و مرحوم حاج ملا هادی سبزواری که فیلسوف
کامل قرن سیزدهم هجری بوده در کتاب شرح دعای صباح از صفحه ۵۲
تا ۵۴ بیان علمی مفصل در تحقیق جن و ملک و شیطان میکند که سابقین
نکرده بودند و نگارنده چون آن کتاب را ترجمه کرده لذا در اینمقام که لایق
است تحقیق جن و ملک و شیطان را حواله بآن ترجمه میکند و در اینجا اعاده نمیکند

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ
وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا
مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا
مِمَّا كَانَا فِيهِ

این آیه بانضمام آیه سابقه مشتمل است بر چند مطلب که برهان
اشبه است تا بتاریخ و اول کتاب آسمانی که تصریح باین مطالب
روحانی نموده سفر اول ~~کتاب~~ توره است داخل در قرآن است
وآنچه در قرآن است همان است که در ~~[illegible]~~ توراة است اما مقصود
قرآن

هوش و مطالب بیان او فهمند که نه اهل توره یا نها ملتفت و معتقد بوده

و از جمله آنها اینکه مفسرین تاویلات عرفانیه و حکمیه در این مطالب

که هم حکیم میخواهد مطابق قاعدهٔ اشرف یعنی ترتیب عوالم

وجود بر یکدیگر این مطالب را بیان کند با آنکه آدم هم اول سلسله

وجود باشد بعنوان مبدئیت و هم آخر سلسله وجود باشد بعنوان

غایة الغایات و علت اخیره و عارف هم میخواهد این مطالب را

طوری بیان کند که نقطهٔ ولایت کلیه که مرکز بیانات عرفانیه

است هم مبدء مراتب وجود شود و هم غایت و علت اخیره

انسان کبیر گردد و این هر دو بیان حکیم و عارف از آنجا برخواسته

که بقانون تاریخی منطقی ثابت کرد ظاهر مطالب این آیات را

که آدم بشری با جسد عنصری اول در بهشت بود با آنکه بهشت موعود

ادیان مسلم است که بالاتر از زمین بوده و خواهد بود در آسمانها یا بالاتر

از آسمانها نیز آنگاه این جسد عنصری با حالت کمال از بهشت

پایین آمد و در روی زمین پیدا شد کاملاً یکدفعه نه آنکه از طفولیت

متدرجاً نمو کرده باشد و از پدر و مادر متولد شده باشد

و کلام خدا را هم نمیتوان احتمال کذب داد که چه قانون کلی الخبر یحتمل

صدق و الکذب هست اما قرائن حالیه و مقالیه مخصص این

قاعده است ؛ و کلام الله که هر یک از کتابهای آسمانی باشد صدق

محض است وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِیثاً پس خود را ناچار

دیدند که این حکایات را بباطن و معنی راجع سازند و خلاصهٔ

بیان حکما آنست که این ترتیب در اول خلقت این عالم واقع شده

بنحو معنویت و دیگر تکرار ندارد اما خلاصه بیان عرفا آنست

که این قصهٔ آدم از اول تا آخر کار همیشگی پروردگار است که

در وجود هر فرد بشر یکدوره این حکایت مرتباً واقع میشود پس بیان

حکیم راجع بعالم کبیر و انسان کبیر است و بیان عارف راجع به عالم صغیر

و انسان صغیر است و دیگر آنکه حکیم آدم را دارای یک مقام کامل

میداند که جامعیت حقایق کونیه باشد ولی عارف در آدم

معتقد است یک آدم بشری که جامع حقایق کونیه است و دیگر

حقیقی که آدم اول بنامند و جامع حقایق الهیه نیز هست علاوه
بر حقایق کونیه و یا آنکه مرادش از آدم حقیقی فقط جامع حقایق
الهیه است و ایشان کامل را عبارت میگیرند از کسیکه دارای همه
مراتب آدمیت باشد آنگاه آدمیت بشری را ظاهر انسان کامل نامند
و آدمیت حقیقی را باطن انسان کامل نامند و ولایت کلیه نیز نامند
و تمام اقسام ولایات را از مراتب باطنه میدانند نه ظاهره و مراتب
باطنه تعدد و ترتیب و تشکیکی دارند و همه شعب ولایتند آن مرتبه
بالا را هم ولایت مطلقه و هم ولایت کلیه و هم آدم اول و هم علویت
علی و هم علویت مطلق و هم حقیقت محمدیه و هم قاب قوسین
او ادنی و هم مقام تدلی و هم مقام مشیت کلیه و هم حق
مخلوق به نامند و این حکایات مذکوره در این آیات را
اولاً و بالذات راجع بآدمیت حقیقیه میکنند و ثانیاً و بالعرض
راجع به آدمیت بشریه آنگاه ناچار حوا و بهشت
و شیطان و شجره منهیه و خروج از جنت را هریک

از این مراتب آدمیت مناسب آن بیان میکنند و الحق
در هیچ قرنی در هیچ دوره علمیه معارف راجعه باین حکایات
قرآن و تورات که تمام ملیین دنیا معتقدند بلطافت و معنویت
عرفان بیان نشده گرچه نتوانیم این بیانات عرفانی را بمدارک
علمیه مبرهن کنیم اما بدرجه شیرین و بذهن و ذوق نزدیک
است که هیچ کس انتظار مدارک علمیه برای آنها ندارد و سؤال
از مدارک نمی نماید و بدون مدارک ذوقاً قبول میکند اگر بخواهد
این مطالب را بدون قبول ذوقی بقبول برهانی برساند
تا قیامت لنگ خواهد بود اما بدون انتظار مدارک
برهانی این بیانات جریان دارد تا قیامت و اینکه
گفتیم انصاف در این مقام است و اگر کسی دعوی کند
که تمام این بیانات مدلل بدلایل عقلی و برهانی شده
تحکم و ادعای بیجا است پس ناظرین باین بیانات از اول
باید قطع طمع دلیل و برهان نمایند و اگر نتوانند قطع.

کنند باید از اوّل کوشش نمایند و داخل این حوزه نیاشند
نشوند دکوشش نمایند

و باطن قصهٔ آدم

بچند وجه بیان شده و مناط علمیّت بیان کننده است هر
یک در خورِ آنکه با صطلاحاتِ علمیهٔ عرفان و حکمت آشناتر باشند
با سلیقه تر بیان خواهند کرد ما در اینجا یک بیان برای نمونه مینمائیم
که ادم عبارت از مطلقِ نفس ناطقه است که صاحب مراتب
عالیهٔ باطنهٔ روحانیّه و مراتبِ ظاهرهٔ جسمانیّه است مادامیکه هنوز
در مراتب عالیه خود متمحض است و نازل بمراتبِ دانیه نشده او
در بهشت است زیرا مطلق ملکوت بهشت است و مطلق
عالم ملک و طبع دوزخ و در ان بهشت انواع خوشیها که با بهجت
از آن شوندگان تعبیر بباغ و میوه و خوردنیها میشود حاضر است بی
تعب و مرض و این انست که کُلا منها رَغَداً حیثُ شئتما
یعنی اکلاً کثیراً او اکولاً کثیراً و حیث شئتما یعنی
هر خواستنِ شما مقدماتی در قید ندارد و این همانست که کار ملکوتی

کار نفس ملکوتی باراده است و در همین بهشت ملکوت از نفس ناطقه
منشعب میشود جوهره لطیفه نفس حیوانیه که نسبت بخود نفس ناطقه
تیره است و از آن جهت حوّا نامیده میشود اما نسبت بنفوس منطبعه
پُر نور است زیرا هنوز آن نفس حیوانیه مجرد است و منطبعِ در قوی
و متعلقِ به بدن نشده پس وجودِ نفس حیوانی نیز وجود ملکوتی است
که در بهشت است پس نفس ناطقه با جنبهٔ متولده از او که نفس حیوانیه
است آدم و حوّا هستند که هنوز در بهشت ملکوت هستند و شجرهٔ منهیّه
شجرهٔ انسانیت جامعه است که برای نفس ناطقه ترقّی منتظر
است که آخر بانجا برسد و قرب باین شجره که منهیٌ عنه است
در ملکوت عبارت از التفات بجهت جامعیت و طلب وصول
بان مطلب است و آن تا وقتی نرسیده باشد مضرّ است
برای نفس ناطقه و تعجیل نباید بکند و خوردن از این درخت تعجیل کردن
و بطور علم بعلم و علم مرکب از او پیدا کردن است همانکه پیدا کرد
از ملکوت خالص بیرون میاید و بصورت بشریت ظاهر میشود

واین ظهور بصورت بشریت و پوشیدن لباس جامعیت همان هبوط
از جنت بسوی زمین که از جهتی به پستی افتادند ولی از جهتی بامید ترقیات
سریعه عالیه رسیده‌اند زیرا ترقی عالم ماده از تمام عوالم سریع‌تر و
کامل‌تر است هیچ عالمی در ترقی وصل بمبدء ندارد مگر عالم ماده پس
این عصیان ادم و حوا و خوردن از شجره جامعیت مقدمه خیر کثیر شد
و در حدیث است ولولا عصیان آدم لما تمت مقادیر امر الله
من چه ادم بودم اول حبس کرب   پر شد اکنون نسل جانم شرق و غرب
مراد از حبس کرب همانست که خدا اسیر نماید   بدت لهما سوآتهما
مراد از سوآت انحصار نشأه وجود آدم بملکوت است که تا
التفات و توجه بشجره جهت جامعیت نداشتند از این انحصار
ملکوت ~~بی اطلاع بودند~~ اما متألم نشدند زیرا چیز دیگر و جای دیگر ندیده بودند
و قانع و خوش بودند بانچه داشتند همانکه رو بجهت جامعیت رفتند و دانستند
که اینجا عالم وسیعی در وجود انها برای انها مقدر است دیگر بقا و در ملکوت
بنحو انحصار بنظر انها حبس و کرب و برهنگی و بیچارگی و رسوائی امد

پس نه اینکه بعد از التفات بشجره جهت جامعیت یک عذاب و مصیبت
تازه برادم و حوا رسیده باشد بلکه همان حالت سابقه خودشان که بان خوش
بودند حالا زندان و برهنگی بنظر انها امد و امر هبوط امر تکوینی است یعنی
داده شد بانها که خوردند لذا در آیه دارد فلما ذاقا الشجرة
و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة اشاره به پیدا شدن
قوه اختیار است برای انها که فهمیدند در سوءات دیگر هست اند
شروع کردند باختیار بدنهای خودرا پوشانیدند و از مقامی که بیچاره بودند
امدند و همین مطلب انجام کار برای آدم شدنی بود واین نحو تعبیر که
خدا فرمود و تقصیر شدن این کار را بادم نسبت داده اشاره بتعلیم است
به علم تعلیم جودی برای ادم که خود ادم در ادای مطلب ملتفت شد اداهم
حال خودرا و خودش هم کمک و تمجید نمود که مقدر آخر خودرا از خود دریابد
واین تمجید بدنا است در انظار اما در واقع مطلب خداهی تمجید است
و نهی از این تمجید برای آنست که این نتیجه برای تو حاصل شدنی است
تمجید هم نکنی خواهد شد و ابلیس که انهارا وادار کرد و سبب اظهار انها شد

همین قوه واهمه است که حالا در مقام بشریت مدرک معانی جزئیه و باطنی
ملکوتی این قوه واهمه است حکمت خورده دانی و خورده بینی که مظهر
اسم الحکیم است این قوه واهمه اول پیدا شدنش برای نفس
ناطقه که در عالم ملکوت بود اثرش این شد که نفس ناطقه را متوجه
طبیعت نمود اما هنوز نفس ناطقه نمیداند که این جهت جامع اموال
او خواهد شد او بگمان اینکه ندارد و نخواهد داشت حریص و شتاب زده
شد و میتوان گفت که این حرص و شتاب زدگی با گمان مال خود
نبودن و بیخبری از آخر کار همین عصیان آدم است و این بتعلیم و اشارهٔ
قوهٔ واهمه شد و توبهٔ که در آخر با آدم نسبت داده شد عبارت از دانستن
همان چیز که تعجب میکرد و بگمان مال خود نبودن آن را بحرص میطلبید و حالا دید اند
که حرص بر مال خود میزد و حاجت نیست و این ظهور اول قوهٔ واهمه
بصورت خودبینی نمودار شد برای نفس ناطقه و لذا قوهٔ واهمه رانده شد
از صف قوای دیگر باینکه از اختیار قوهٔ عاقله بیرون است
همین عدم تمکین واهمه از عاقله و مسخر نبودنش مانند قوای دیگر برای عاقله

همین لعنت ابلیس است و ابلیس همان قوه واهمه است یعنی بوجود
رب النوعی شیطان نامیده شد و بوجودات شخصی مربوبه قوهٔ واهمه
که در هر یک از بشر هست و در معنی نافع تر و کارکن تر قوه است برای
ناطقه و چون مسخر نفس ناطقه نیست و خودش بی ارادهٔ نفس
همواره در حرکت است مطرود و مردود نامیده شد و از این است
که میگوییم قوهٔ واهمه مظهر شیطان و مظهر دیگر شیطان است این مظهریت
دیگر بعینه همان عنوان رب النوع و افراد مربوبه و هر فرد مربوبه
مظهر رب النوع دیگر اوست پس شیطان در حقیقت قوهٔ واهمه
است در وجود کلی ملکوتی قوای واهمهٔ کل بشر است و این قوای
واهمه بشریه هم مظاهر و جنود ابلیس اند و جزئیات آن کلی ملکوتی اند
و لذا که اگر کسی بریاضات و مجاهدات دینیه قوهٔ واهمه خود را مانند
سایر قوای مسخر خود کرد که هر وقت هرچه بخواهد تصور کند و نخواهد تصور نکند
این شخص تعبیر میکند که شیطان من مطیع من و منقاد من شد و بغیر هم
مکرر شنیده ام از صاحب که هر تنها شیطان همراه دارید و بکلیام خطا از شیطان

امکان تسخیر قوهٔ واهمه

نشنیده و بقدری حضرت مبالغه میکرد در این قسمت بنحوی که اصحاب متحیرانه
پرسیدند حتی فیک تا فرمود نعم إلّا انّ شیطانی اسلم علی یدی
یعنی من هم بمقتضای طبیعت بشریه قوهٔ واهمه خارج از اقتضایش در ستیزه گری
بود و حالا به نیروی یزدان مطیع و منقاد من شده پس از صفتِ
شیطانیت یعنی خودسری و سرکشی بیرون رفته ولی ذات همان ذات است
و اگر کسی موفق شد بتسخیر قوهٔ واهمه بعد از تسخیر خواهد فهمید که گنج
بزرگی یافته و فوایدِ عظیمهٔ بی‌بدلی از این خواهد برد کارهای شگرفِ
نمایان که با هیچ قوه نمیتوانست بکند میکند و در واقع جوهر انسانیت و جهت
جامعیتِ تامه و ترقیِ کامل بشر و سعادتِ نهائی قوهٔ واهمه است
و اگر مسخرِ عقل بشود، حاکم عقل فرمانبری قوی پنجه‌تر و محصّل زرنگ‌تر چابک‌تر
از قوهٔ واهمه ندارد و بزرگتر اسبابِ کار و آبرومند کننده نفس ناطقه
است و یگانه خلیفهٔ عقل است در مقامِ حکمت یعنی خورده بینی
و خورده کاری که گفتیم مظهر اسم الحکیم است که بعد از اسم
العلیم در میآید یعنی کمالِ علمِ کلی بحکمتِ جزئیه است و از عقل

بودن شیطان همان قوهٔ واهمه

محض که جهتِ کلیت دارد کارهای جزئی بر نمیآید نه علم نه عمل تمام کارهای
جزئیهٔ عقل که لازم است همه را از آن فقط از قوهٔ واهمه باید سر زند پس در
واقع جریان تمام امور عقل منحصر است بقوهٔ واهمه و این است که
از زبان شیطان نقل میکنند که عرض کرد خدایا أعفنی من سجدة
آدم أعبدک عبادةً لم یعبدک بها غیری و این نکته که شنیدی
که ابلیس را غوی گفتند همان قوهٔ واهمهٔ آدم بوده و راندن و لعنتِ ابلیس
هم همین سرحد بودنِ حالیهٔ قوایِ واهمهٔ بشر است و تا کنون کسی متوجه
این نکته نشده باید غنیمت دانست و تحتِ نظر قضاوت
عادلانه گذاشت و بنا بر این بیان در عصیان آدم از زلات (عیب)
و عیبی که منافیِ عصمت آدم باشد نیست گرچه تعبیر بیان شده که
عیب نما است بتوان گفت که از بابِ تأکید مدح بما یشبه الذم است
یعنی این عصیان نشان میدهد بلند همتیِ مکنون در آدم که در انجام ظاهر
شدنی نبود و او تعجیل در اظهار نمود و شاید این همان باشد که ما شبیه
نسبت بائمه و پیغمبران میدهیم که اینها زودتر از اطفال دیگر تمیز میدهند

هر روزی بقدر ماه و هر ماهی بقدر سال و بدیهی است که اگر این سرعت
ترقی فقط در بدن و توابع بدن بدانیم لازم میاید که پیغمبر و امام یکساله
که هنوز شیرخواره است بقدر بچه دوازده ساله قد کشیده باشد
و اگر چنین بود بدرجهٔ شهرت نقل میشد و مخفی نمیماند و حال آنکه در تواریخ
چنین چیزی نقل نشد پس این مطلب اعتقادی اشاره به حرص و تعجیل آدم است
بترقیات موجودهٔ خودش که از شدت حرص و شتاب بنام
عصیان ذکر شد و اینکه میفرماید اِهبِطُوا اِلَی الاَرض
ارض بشریت یا ارض عالم کبیر است که عالم ملک باشد
و آسمان عالم کبیر ملکوت و زمین او ملک است یعنی طبایع جسمیهٔ شخصیه
و جملهٔ بَعضُکُم لِبَعضٍ عَدُوٌّ تعبیر از تضاد و تعاند مقامات آدم است
که لازمهٔ جامعیت است و بصورت عیب است و فساد
در زمین است اما در معنی امر بزرگی است در منهاج ترقی نفوس ناطقه
است و جملهٔ لَکُم فیها مُستَقَرٌّ و مَتاعٌ اِلی حین —
اشاره بچند چیز است یکی آنکه این عالم بشریت که زمین تمام آدمی

و شما با بنا خواهید رفت این عالم فانی است زیرا مرکب از اضداد است
و هر مرکبی آخر منحل خواهد شد و دوام بقا متصور نیست مگر برای بسیط
و لفظ حین اشاره باین مطلب است و تنوین عوض مضاف الیه است
یعنی اِلی حینِ اِنقِضاءِ اَجَلِکُم (تا سر آمدن اجل شما)
دوم — آنکه این عالم برای شما ساخته شد که اگر مدرکهٔ تنزل
نفس ناطقه نبود عالم ملک در خارج وجود نمی یافت سیم آنکه شما
از همین عالم پر رنج و محن لذائذ عظیمه میتوانید ببرید و لفظ متاع
اشاره باین است یا مراد معنی مصدری است یعنی تمتع
و یا اسم معنی است یعنی ما یَتَمَتَّعُ مِنه و این تمتع از این
عالم ملک ثابت میکند جهت جامعیت انسان را و بیان میکند
آمدن نفس ناطقه را باین عالم که لطایف مواد و طبایع صور عنصریه را
بقوهٔ جاذبهٔ انسانیه جذب کند بدرجه که نخشکاند نهر عالم
ملک را از آبهای لطایف ~~[illegible]~~ و دیگر چیزی از لطایف
در این عالم مادّه باقی نماند (یعنی خراب شدن دنیا و ...)

بین ۱۵ و ۱۶ سطر (۱۴) یعنی صفحه و سطر چهارم از صفحه ۲۲۰ باید ملحق شود

یعنی تمام شدن لطائف عالم مواد است که بجذّابیت نفس ناطقهٔ خلیفه
کروجان عالم را که آن لطائف است خواهد کشید و قبض خواهد نمود
و از این جهت است که نفس ناطقهٔ انسانی را عزرائیل مینامند زیرا
که قابض ارواح مواد است) چنانکه مرحوم بابا افضل کاشی
در کتاب جاودان نامهٔ خود میفرماید که قوهٔ فهمیدن معانی از الفاظ
قوهٔ عزرائیل است یعنی معنی جان است و لفظ بدن
انکه از لفظ معنی میفهمد گویا جان لفظ را قبض کرده بسوی خودش
حالا ما میگوئیم (الفاظ) یعنی صور این عالم ملک (معانی) یعنی
لطایف و حقایق کونیه که در باطن این صور مکنون است
و جز نفس ناطقهٔ انسان که مظهر اسم العلیم است کسی خبر از آن
لطایف ندارد و پیدا نمیتواند بکند و این خبر و یافتن
و جذب آن لطایف مختص بانسان است پس انسان قابض
ارواح مواد عنصریه و صور نوعیه آنها است و اگر انسان نبود
دفتر عالم طبیعت و صور نوعیه تا ابد باکره بودی و نتیجه

انسان قبض میکند از لطایف مواد همه را در خود جا میدهد و برحسب وسعت
خود میفزاید و خزانهٔ خود را وسعت میدهد و این خزانهٔ وجود انسان نه
پر شدنی است او نه تمام شدنی و لطایف مواد که انسان جذب میکند مانند
نهرهائی است که در واقع به جذب دریا و در صورت بجریان خودشان
بدریا میریزند و جزء دریا میشوند اما دریا هیچ بروی بزرگواری خود
نمیآورد که من از ریختن شما بیشتر و بزرگتر شدم بلکه همانکه نهرها سر
به آستان دریا می نهند ترک انانیت و خود را فراموش میکنند
یا التفات بوجود دریا نموده خودی خود را امحا می بینند
یا من بودی منت نمیدانستم یا من بودی منت نمیدانستم
که نهرها بعد از ریختن بدریا و بزبان حال خواهند گفت که تو با ما بودی
ای دریا و ما را کشیدی آوردی یا تو خود با ما بودی و ما غلط کرده بودیم
که این مائی را بخود نسبت میدادیم و این مائی ما توئی تو بود و از اینجا است
که حکما و عرفا گفته اند که انسان میوهٔ درخت طبیعت است
می بینی که میوه چگونه میکشد لطایف و جواهر ریشه و تنه

و شاخه را بطوری که حقیقت درخت را منحصر بخود میکند و در زمستان
که میوه رسید در درخت هیچ لطیفه و جوهره باقی نمانده و قحط
و فقر صرف است و این عالم بعد از رفتن نوع بشر همان فقر محض
خواهد بود که تابش اعتنا به وجودی نیست و حقیقت وجود از آن صرف
نظر خواهد نمود و اشعهٔ خورشید حقیقت که بر آن تابیده بود بر میگردد
و جذب خورشید او را تمام شیعات دیگر نیستی و وجودی قائمی برای
آن نخواهد بود و اینست تعبیرات فنا و دنیا در قرآن
(زُلزِلَتِ الارضُ زلزالها و رُجَّتِ الارضُ
وَاندَكَّتِ الجبالُ و صارت الجبال كالعهنِ المنفوش)
و غیر ذلک این جهت فنا از جملهٔ نقایص و معایب عالم
ماده است بسبب ترکیبی که لازمهٔ تعینات مواد است و آخر
ترکیب انحلال است و از این جهت عالم ماده محبس بهشتیان شد
که خدا از سوء بود فتکونا من الظالمین یک اشارهٔ ظلم
حبس در عالم مادّه است و این ظلم در من الظالمین

احتمال سه معنی دارد یکی آنکه اصل قرب از شجره منهیه بلفظ ظلم
باشد ظلم بنفس آدم یا ظلم بر آن شجره و چون متعلق ظلم مذکور
نیست و باطلاق واگذاشته شده هر دو احتمال میرود زیرا ظلم وضع
شئ در غیر محل است و چون آدم هنوز سزاوار شجره جهت جامعه نشده و چون بر سیم
~~بر جهت جامعه هم برخورد ظلم شد و اما ظلم بر شجره بجهت آنکه اگر~~
~~حکمت بنا اهل برسد بحکمت ظلم شد و چون آدم هنوز سزاوار بال~~
~~رسیدن نیست بر او گرفتن ظلم است~~
معنی دوم آنکه قرب از شجره سبب آن میشد که تا ظالم بشود
بعد از آن بر دیگران غیر معلوم که نوعی متعلق بر بیان مظلوم نیست زیرا
قرب شجره یعنی جهت جامعیت مستلزم دارا شدن اضداد است
و اجتماع اضداد با لمآل منجر بظلم خواهد شد و این همان قاصر است
که ملائکه پیشبینی کرده بود بجهت همین اضداد
معنی سوم آنکه بواسطهٔ قرب شجره تماما محشور با اهل عالم ماده خواهید شد
و اهل عالم ماده همه ظالمند بجهت بعدشان از تعلقات عالم وجود

گرچه که همگان ظالم نباشید جز ظالمین بر حسب معاشرت خواهید بود
پس باید یک تقدیر نمود فتکونا معدودین من الظالمین
او مستوجبین او مترائین من الظالمین ولفظ أزلّهما باب
افعال است از زلّة یعنی لغزیدن یعنی لغزانید آدم و حوا را شیطان
ازان چیزی که دران چیز لغزید که آن جنّت حاضر بود یا مراد قرب شجره
است آنگاه حرف عن در عنها باید اشاره بسبب
باشد یعنی بسبب قرب شجره شیطان آنها را لغزانید و از چه لغزید
ذکر نشده چه نظر تنها بلغزیدن آنها است و بنابراین باید چیزی مقدر کرد
که آن مقدر مفعول مطلق نوعی باشد برای أزلّ ای
ازلالاً ناشیاً عمّا کانا فیه من قرب الشجرة المنهیّة و چون
در معنی لغزیدن اشاره بافتادن به پستی هست پس بهتر آنکه مراد از
ما کانا فیه همان جنّت باشد که تحضّر ملکوت است و آیه
بعد بیان افتادن باشد که کجا افتادند که سفر باشد.
وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدوّ این جمله بعضکم

حال است از ضمیر جمع در اهبطوا و حال مقدره است یعنی اهبطوا
سیئول حالکم الی ان تکونوا اعداءً لانفسکم و تلقی العداوة بینکم
و هذا عذاب عظیم و تنیکه جمعی مجبور باجتماع و معاشرت باشند و عداوت
هم میان آنها باشد که نه عداوت کم شود و نه بتوانند ازیکدیگر دست بکشند البته
عذاب بزرگی است و این است حال بنی آدم در عالم ماده چنانکه محسوس است
زیرا که نمیتوانند بهم ظلم نکنند و نمیتوانند هم که تنها زندگانی کنند ولفظ
اهبطوا بمعنای لازم ازلال است یعنی فأزلتهما و اسقطها
من علو الی سفل ولفظ قلنا در اینجا یعنی فعلنا زیرا
قول بر حسب بیان سابق اظهار امر محقق است و هر فعلی اظهار کننده
عزم فاعل است بر آن فعل پس قلنا اهبطوا یعنی اهبطناهما
و ضمیر جمع اهبطوا با آنکه مراد همان ضمیر تثنیه أزلّهما است
باعتبار ذریّه آدم و حوا است یعنی این هبوط شما باعث آن
میشود که ذریّه شما در مهبط عالم ماده زندگی کنند پس گویا الان
با رفتن شما آنها هم میروند یا باعتبار بودن ذرات ذریّه در صلب آدم

با احاطهٔ علم خدا بانها و چون موجودات متعاقبه در عالم زمان مجتمعند در عالم ملکوت
پس انها حاضر بوده و مخاطب به اهبطوا شدند و یا انکه خطاب اهبطوا
شامل ابلیس و مار هم باشد بجهت اینکه انها اثر بعصیان ادم
و ادم حوا عامل و در مبارزات خطاء شده و مباشر هر دو متعاقب خواهند بود
بنا بر این بعضکم لبعض عدو حال مقارنه خواهد شد نه مقدره
زیرا مار و ابلیس از همانجا با ادم و حوا دشمنی داشتند و بدشمنی ازلال
انها را منحرف از لطاه فایدهٔ این جملهٔ حالیه ان میشود که اشاره بشدت
عذاب باشد وقتیکه دشمنها را در یکجا حبس کنند با وجود بر یکدیگر
بر دیگری عذابی است سخت و دیگر اشاره بان میشود که این دشمنی
میان انها استمرار خواهد داشت و هیچیک از این دشمنی پشیمان نشده
فراموش نخواهند نمود و بعضی گویند ~~حالا که میان انسان و مار دشمنی~~
~~است سوروث از قدیم است~~ یعنی که ناسازگاری طبیعت
مار با طبیعت انسان که آب دهن هر یک زهر است
برای آن دیگر سوروث از جانب انها است که بمزاج انها سرایت کرده

و درجهٔ مزاج ادم برای مار مرگ است و بالعکس چنانکه زهر مار اگر داخل
بدن انسان شود مهلک است و همینطور اگر انسان آب دهن ~~بر مار بیفکند~~ و در دهن او
بگشاید آب دهن خود را بریزد مار خواهد مرد پس دشمنی با اساس است
از طرفین ~~و معنی~~ بعضکم لبعض این ~~مطلب~~ را فهمید
~~که~~ کل منکم عدو للاخر که عداوت مشترک است و عارضی
نیست بلکه ذاتی انهاست و منشاء این عداوت صورت نوعیه
انهاست که نوع انسان بر ضد حیث نوع مار است و بالعکس
و بیان قهر الهی در این آیات سابقه لازم دارد تعقیب بیان
لطف را که فراموش انسان نشود که در سایهٔ لطیف و غیر مغموره
لذا میفرماید
فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
یعنی از این هبوط ادم و سبب بودن او انقدر نگذشت که لطف
الهی جبران قهر نمود و باقتضاء ربوبیت عامه و خاصه در باطن
ادم الهاماً انداخت کلمات وجودیه را و ادم هم باستعداد

ذاتی که برای جهتِ جامعیت داشت قبول نمودن کلمات و جهتِ را
در خود بفعلیت رسانید از خود ظاهر ساخت و همهٔ آنها اسباب
نجات شد و موفق شدن بتوبه و قبول توبه اش گردید پس القاءِ
سببِ توبه یک لطفی است از جنبهٔ ربوبیت بعد موفق
شدنِ آدم بتوبه کردن لطفِ دیگر است بعد قبول کردنِ توبهٔ آدم
اتمام و انجامِ الطافِ الهیه است و تعلیلِ آخرِ آیه مزید
تذکر و تفکر آدم است که مطمئن شد که خدا بحکم اسم التواب
الرحیم قبولِ توبه خواهد نمود و لفظِ من ربه اشاره باینست
که پروردگار بعد از صدورِ عصیان آدم هنوز قطع علاقهٔ ربوبیت
از آن ننموده و میتوان گفت که هم اقتضاء ربوبیت بود که آدم را
بحال خود گذاشت تا بحال معصیت بیافتد و فوائدی که بدونِ
این معصیت ممکن نبود ببرد و چون دلدارِ دلِ آدم از جانب
پروردگار بود تعبیر فتلقی که فاءِ فصیحه است اشاره باین است
که خدا خود او را القاءِ بمعصیت کرد البته خود هم باید جبران

معصیت کند که هم انداختن بمعصیت از اجزاء ربوبیت بود و هم تعلیم
توبه و کلمات و نیز اشاره باین است که بعد از این عصیان ارتباط
آدم هم از ساحت ربوبیت قطع نشد یعنی معصیتش کبیره نشد چونکه
یکی از معانیِ معصیتِ کبیره مأیوسیِ گنه کار است از رحمت و ترکِ
توجه و استغفار و باین اشاره هم در لفظِ تلقی هم در اضافهٔ
ربه و هم در تعلق من ربه به تلقی است و کلمات نکره است
برای تقلیل و اشاره به محدودیتِ مرتبهٔ آدم است زیرا این
کلمات مناسبِ مادهٔ عالم است که بترتیب باشد نه در حد
حقیقتِ علی که ولایتِ کبری و حقیقتِ محمدیه باشد
که نیز باید اوتیتُ جوامعَ الکلم پس تفاوت کلمات
با جوامع الکلم بقدرِ تفاوتِ آدم و محمد است و نیز اشاره
بسرعتِ انتقالِ آدم و شدتِ التصاقِ علمی بعلم آدم و این
منتهی کمالِ انسان است که هم علوم ناقصهٔ بحالِ خود از خود در یابد
و هم فوراً بدانها عمل نماید و البته دقیقه انسان وظیفهٔ حالیهٔ خود را

بجا آورد و آموخته را عمل کرد البته محتمل است که پروردگار هم بنظر
کامل اللطف خود در او بنگرد و بفرماید إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
و در این جمله انه هو التواب لطیفه بدیع است چون عبارت
مسبوق به نسبت توبه به آدم است میخواهد بفرماید گرچه توبه
از آدم سر زد ولی توبه فعل خدا بود و چنان خدا توبه را به دل
آدم انداخت که گویا توبه کننده خود پروردگار است گرچه
مفسرین تعبیر میکنند تواب را به قبول کننده توبه ولی این معنی
که ذکر شد یک لطافتی دارد زیرا توبه وقتی که فعل خود خدا شد
یقیناً مقبول است و فعل خود را رد نخواهد کرد
~~چون خدا از خود سؤال و کد کند پس سؤال خود را رد کند~~
و تعقیب و الرحیم بعد از تواب اشاره بدو چیز است
۱ آنکه صفت توابیت از مقتضیات رحمت رحیمیه است
چنانکه تعلیم آدم تا واقع در عصیان شود از آثار رحمت رحمانیه
که نشر بر عبودیت هم میشود دیگر

۲ اشاره بتاکید تواب یعنی اینکه قبول توبه ناشی از رحم و مهر مخصوص
خدا است نه آنکه توبه کننده محق است و قانون ایجاب قبول توبه
بر خدا نموده باشد پس خدا اگر توبه را قبول نکند خلاف عدل نمیشود ولی
قبول توبه رحم و مهر خاص پروردگار است و توبه کننده ذی حق نیست
در قبول توبه و این خلاف مشهور میان متکلمین است که گویند
چنانکه توبه بر بنده واجب است قبول توبه نیز بر خدا واجب است
و مقصود آنها وجوب قانونی است و مقصود ما این است که از
لفظ رحیم معلوم میشود که وجوب رحیمی است نه وجوب
قانونی فَلَيسَ لِلمُمكِنِ عَلَى الواجِبِ حَقٌّ مُطلَقاً قبل وجوده
و بعد وجوده قَبلَ تَوبَتِهِ و بَعدَ تَوبَتِهِ قَبلَ مَعصِيَتِهِ و بعد معصیته
و لفظ تواب صیغه مبالغه است یا اشاره به پیشه و عادت
مستمره است و لکن بودن این صفت برای صاحبش مانند الفاظ
صنعتی حداد نجار بزاز زراز یعنی کسیکه به پیشه‌اش
حدادی خراطی مشغول باشد خراط بنا شد و پیشه نگاه را گرفته است

و با اینکه بالغهٔ صیغهٔ توّاب از جهتِ جریانِ توبةُ الله باشد
که مظهرِ وجودِ العبد چونکه اندکِ توبه از مقامِ غیبِ الهی
تا برسد بوجودِ عبد آدم باید منزلهای بسیاری را طی کند و در هر
منزلی بصفتِ توابی جلوه کند تا برسد به آدم و لطفِ
الهی اقتضاء کرده که جز صیغهٔ مبالغه اسم خدا مشتق از
مادهٔ توبه نشود یعنی خدا را تائب نتوان نامید لفظ
تائب مختص بعبد است اما لفظِ توّاب هم اسم خدا است مشتق
هم اسم عبد إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ وَإِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ

و در معنیِ لغویِ توبه ۲ جهت هست که تغیر آنهارا باید در معنی
اصطلاحی جست و پیدا کرد از جمله آنکه توبه رجوع است یعنی از نیمِ
راهِ رفته بازگشتن و این بدو نحو است یک آنکه بازگردد و از سر گیرد
یعنی در هر مرتبه برخود مانند سعی بین صفا و مروه که هفت بار
باید رفت و برگشت . و هر برگشتن مقدمهٔ دوباره رفتن است
و دیگر آنکه برگردد بقصدِ دوباره رفتن و این برگشتن

درجاتِ بسیار بلکه بی نهایت دارد و کلیّتاً سه تا است
۱ آنکه تمام راه رفته را برگردد که بجای اوّل بیاید
۲ آنکه از جای اوّل هم بگذرد برای جبران خجلت و قباحت
و این است که در معنی اصطلاحی انابه گویند
۳ آنکه بعض راه رفته را برگردد و این درجات بسیار دارد
که اگر راه طولانی باشد صورِ کثیره پیدا میکند و این قسم سوم مناسب
معنی اصطلاحیِ توبه است در اغلب گناهکاران زیرا آنها آن نتیجه
که در مقامِ توبه بحالِ اول قبل از گناه برسند و مصداقِ
التائبُ مِنَ الذنبِ كمن لا ذنبَ له نشوند بلکه برگردند
از گناه اما بمقداری که کمتر از تمام راه باشد باختلافِ حالات
و همت های خودشان ولذا توبه را عرفا بسه قسم تقسیم مینمایند عام و خاص
و اخصّ و همه را از منازلِ بدایتِ سالکین میدانند هر شوی کرده را بخود زینت دهی
و از جمله ۲ آنست که رجوع با حالِ شرمندگی و خجلت و خستگی
خواه بعد و هر چه خستگی و خجلت زیادتر باشد توبه او کاملتر است

و از این جاست که در معنی اصطلاحی توبه را پشیمانی نامند و لفظ
پشیمانی دارای رجوع و خجلت و غصه است و از جملهٔ لوازم
رجوع فوت وقت است و در معنی اصطلاحی نیز باید این نکته
ملحوظ افتد که گرچه توبهٔ حقیقی قبول خلایق اما مقداری از عمر گنه کار
فوت شد بلاعوض ولذا خدا از روی تفضّل به توّابین حقیقی
وعده میدهد جبران فوت عمر را در آیهٔ اولئک یبدّل
الله سیّئاتهم حسنات و از جمله آنکه بازگشت حرکت
غیر مطلوبه است و بقهقرا و بسوی غیر مقصود است اما این حرکت
مطلوب بالغیر و واجب بالعرض است و در معنی اصطلاحی
که توبه را از واجبات میشمارند باید ملتفت شد که واجب
اصلی نیست و واجب الهی نیست بلکه واجب عرضی طبیعی
خلقی ثانوی است ولذا علی ع وقتیکه پرسیده از آنحضرت
ما الواجب و ما الاوجب فرمود: واجب
توبه و اوجب ترک گناه است یعنی اگر ترک گناه

کنی این واجب که توبه است از تو ساقط میشود از باب سالبهٔ
بانتفاء موضوع زیراکه دیگر محلّی ندارد و اگر اعتناء بآن او جب کنی
مثلا باین واجب میشوی که هم واجب است و هم مطلوب بالذات
نیست یعنی واجبی است که در ادارات واجب یک اسمی برای
شخص محقق میشود که بسبب آن اسم از منصب
نبوت و امامت و جمیع مقامات عالیه محروم خواهد ماند و اعتراض
بتوبه آدم نشود زیرا کار آدم ع از موضوع عصیان خارج است
که باصطلاح اصولیّین و فقهاء (خروج موضوعی دارد) و در اسم
التوّاب که از اسماء الله الحسنی است و اسم کثیر المظهر و عالی
معنی است اشارهٔ لطیفه است بقوس صعود که افق قوس
دایرهٔ وجود است بر معنی توّاب معادل الخالق المصوّر است
یعنی آنخدائیکه بقدم آفرینش در عالم نزولیهٔ وجود را با عنوان
علت فاعلیّه و مادیّه و صوریّه طی نمود تا با قرب بسایط که دنیا
نامند رسید باز همین راه آمده را بر میگردد رجوع بنقطهٔ اولی

به عنوانِ المُعیدُ – التوّاب – الغافِر – المُنیب در
درجاتِ صعودیّه که انواعِ مرکّباتِ مادّیه باشد وجه لطفی است
از حق تعالی که توبهٔ گناهانِ سیّئه را هم نام توّابیّتِ خود نموده
و تشبیه بقوسِ صعود که جبرانِ قوسِ نزول است فرموده و شاید
لفظِ الرّحیم اشاره بآن باشد که راهِ بازگشت که قوسِ
صعود است غیرِ راهِ آمدن و نزول است ولی نقاطِ محاذی
و مطابقِ نقاطِ آن است و اگر غیرِ آن فرض شود دایره رسم
نخواهد شد و نیز سیرِ دوم قهقرا لازم آید که عبارت است
از انعدامِ وجود و آن محال است و از جمله تذکّرِ معاد و مراتب
معاد است در توبهٔ اصطلاحی زیرا آمدنِ نفوسِ بشریّه بابدانِ
عنصریّه گناهِ بزرگِ تکوینی است هم نوعی و هم شخصی و این گناه
که فعلِ عالمِ کبیر است اگر بتوبهٔ معادی جبران نشود عالمِ
کبیر ناقص و گنه کار خواهد ماند. و در این یک رفع خجالتی است
از گنه کار … زیرا هر گنه کاری که بخواهد توبه کند باید چنان

شرمنده شود که … روی توبه کردن نداشته باشد
~~در اشهر بیا لکن نام گنه مبر~~ ~~کاتش بگیری عرق انفعال نیست~~
و تسلیت کور این شرمندگی تشبیه خوشی است بمعادِ عالمِ کبیر که باید خود بگوید
من که جزوِ عالمِ هستم اقتدا بکلّ خود کردم در گنه کاری و بچاه افتادن باید
در معاد هم که توبهٔ عالمِ کبیر است اقتدا بکلِّ خود کنم و از گناهِ خود توبه
کاملهٔ جسمی و روحی کنم چنانکه معادِ عالمِ کبیر هم جسمی است و هم روحی
و هم چنین توبهٔ گنه کار روحی است که آن پشیمانی است و جسمی است
که آن نکردنِ گناه است یا آنکه روحی تأثّرِ دل است و جسمی شکستگی
و سرخیِ رنگِ چهره است از خجلت و سرشکستگی و از جمله در معنیِ
لغوی بازگشت اعم است از نفی و اثبات و در معنیِ اصطلاحی نیز
این عموم ملحوظ است که یکدفعه توبه بترک است یکدفعه بفعل است
زیرا توبه ضدِّ گناه است اگر گناه وجودی است ضدّش عدمی است
و بالعکس پس آنکه معصیت کرده بفعل کاری که نباید بکند از آن توبه‌اش
عدمی است و آنکه کاری که باید بکند نکرده مثل تارکِ واجبات

از نماز و روزه و حج و زکوة توبه اش وجودی است یعنی ترک الترک
و نفی النفی است پس بازگشت او باین است که نماز نخوانده و روزه
نداشته را بخواند و بدارد و فقها اگر قضاء واجب گویند که قضاء
واجب غالباً مرادف با توبه میشود و در بعض جاها مثل قضاء
روزه زن حایض توبه اصطلاحی نیست بر آن اطلاق نمیشود اما توبه
لغوی اطلاق میشود اما بیان حقیقت توبه پس باید دانست
که توبه یا فعل از افعال مکلف یا حالی از احوال او ست و هر حال
اختیاری است نه اضطراری بدلیل تعلق امر باو
تُوبُوا اِلَی اللهِ — و تُوبُوا اِلَی بارِئِکُم
و هر فعل و حال یک مبدء باعثی و یک مبدء فاعلی و یک صورت فعلی
و یک غایت منظوره لازم دارد — اما مبدء باعث اگر
باعث بر توبه خجلت از مردم یا ابتلاء بعقوبت گناه یا
علم به قباحت باشد آن توبه حقیقی نخواهد بود بلکه کار از افعال
نفس است پس توبه حقیقی آنست که باعث بر توبه فقط

وجهه الهیه و طلوع نور نبوت نیست و تبدیل افعال قلبیه باشد که اگر هیچ
خجلت مردم و ترس عقوبت و شعور بقبح هم نبود این شخص ناچار از توبه
بود و اینگونه توبه است که کلاً قبول است بلکه خود توبه عین قبول
است اما توبه حاصله از بواعث نفسیه یا یقیناً غیر مقبول است
مثل توبه بعد از حکم باجراء حد و یا مختلف فیه است مثل توبه
قبل از حکم باجراء حد و در اغلب مردم از فقیه و عامی این نکته
که دقت ملاحظه در باعث باشد مخفی است و بنابراین اغلب
توبهای صادره از گنهکاران توبه حقیقی نیست و حاصل آنکه توبه
حقیقی کار دل است یا صفت دل است و توبه غیر حقیقی
کار نفس است یا صفت و حالت نفس است و کلیتاً کار
و حال نفس مذموم است هر چه باشد و کار و حال قلب ممدوح است
هر چه باشد و در این آیه اشاره باین نکته ملاحظه باعث شده
که باعث بر توبه آدم تلقی کلمات رب است یعنی توبه آدم
فعل نفس نبود و از جانب خدا بود کلمات رب هم باعث

توبه او شد

و امّا علّتِ فاعله پس معلوم شد که باید فاعل توبه قلب باشد نه نفس
تا چه رسد به اغلبِ توبه‌ها که فاعل آنها فقط لسان است یا قوه
خیال و وهم است که هنوز بمقام نفس هم نرسیده و درجه اعلی توبه
حقیقی آنست که فاعل توبه خود حق تعالی باشد و در نظر بشری وجه
کند کار چنانکه جمله اِنَّهُ هُوَ التَّوّابُ در آخر این آیه اشاره
به آنست که توبهٔ آدم هم علت باعثه اش خدا بود و هم علت
فاعله اش خدا و عرصه وجودِ آدم فقط میدانِ جولان و نمایش
فاعلیتِ خدا بود والبته نسبتِ فعل بفاعل حقیقی اولی است
از نسبتِ فعل بمحلِ وقوعِ فعل یا به آلتِ فعل مثلاً کسیکه نظر
میکند بچیزی اگر بگوید من دیدم بهتر از آنست که بگوید چشمم دید
حالا توبه آدم اگر نسبت به آدم داده شود از قبیل چشمم دید خواهد
بود و اگر نسبت بخدا داده شود از قبیلِ من دیدم خواهد بود و جمله
انه هو التواب بمنزله جمله فتاب است

یعنی در عینِ اینکه آدم توبه کرد توابِ حقیقی خدای رحیم است و بس
اما صورت توبه آیا توبه از مقولهٔ کیف است یا فعل است یا انفعال
و کیف بودن اَولی و انسب است و کیفیتِ قلبیه است یعنی
یکی از حالاتِ قلب است و توبه یا مرکب و یا بسیط است اگر
مرکب باشد باید اول برای دل چند کیفیت روی دهد پس هیئت
مجتمعهٔ آن کیفیات ناشی توبه است و میتوان گفت که آن کیفیات
سابقه شرط باشند نه شطر و حالِ توبه کیفیت بسیطه باشد و بعضی
مرکب میدانند از جزءِ سلبی و جزءِ ایجابی که میگویند ندم است و عزم
پس ندم سلبی و عزم ایجابی است یا ترک است و عزم و این
صریح‌تر است در سلبی و عرفا توبه را منزل دوم از منازلِ سلوکِ
الی الله میدانند و یقظه را منزلِ اول میشمارند و حق آنست که
یقظه شرطِ سلوکِ الی الله است و منزلِ اول همان توبه است
و توبه امر عدمی است پس قدمِ اول در راهِ خدا نیستی باید
برداشته شود و معلوم باد که از اینکه توبه را منزلی از منازلِ راهِ خدا

وجوبِ ذاتیِ توبه

قرار میدهد اشاره میشود باینکه بواسطهٔ توبه قربی بخدا حاصل میشود در اینصورت
میشود باآنکه از معنی لغوی توبه معلوم میشود که توبه طی کردن راه بسوی حضرت
بلکه جبران مافات است مگر آنکه بگوئیم چون پروردگار میدید و میدانست
که حالِ اولیِ همه بندگان گناه است پس یکی از واجباتِ مقرره بر عموم
بندگان قرار داد توبه را و برای اینکه توبه واجب است و اداء
عبادتِ مقربهٔ الی الله است پس بسببِ توبه مقداری از راهِ خدا
پیموده میشود و این لطفی است از خدا والّا آدابِ بندگی
مقتضی بود که هیچ ثوابی بر توبه مترتّب نشود که بسببِ آن ثواب
قربی حاصل در اینجا پیموده شود و شاید اشاره باین لطفِ فوق العاده
خداست آنچه در صحیفهٔ سجّادیه است

اِلٰهی فَتَحتَ عَلیٰ عِبادِکَ باباً مِنَ الرَّحمَةِ وَسَمَّیتَهُ التَّوبَة

پس توبه واجبی است برای اداءِ عبادتِ مقرّبه
و ترکِ معصیتِ متقدّمه اولاً است آیا کسیکه هیچ گناه از او سرنزده باشد
مانندِ طفلی که بمحضِ بلوغ اسلام آورد و حتی بتمامِ احکامِ اسلام ظاهر

توبه از مباحات و غفلات

و هیچ خطا از او سرنزند آیا برای او هم توبه واجب و یکی از عبادات
است یا نه و چون نادر است که کسی بجز معصومین نیز که هیچ گناه از او سرنزده باشد
و نادر در حکم معدوم پس احتیاط وجوب توبه است بر عموم مکلّفین بدون
شرطِ صدورِ معصیت و چونکه هریکی از مباحات را از جهتی میتوان معصیت
شمرد و غفلتها را نیز پس در بارهٔ هرکسی موضوعِ توبه تحقق می‌یابد و در بحار الانوار
خبری است که دلالت بر عموم توبه میکند و میفرماید انبیاء و اولیاء هم توبه
دارند از ترکِ اولیٰ و باید توبه کرد از غفلتها و از مباحات و از ترکِ
مستحبات ولی وجوبِ مصطلحِ شرعی را نمیتوان نسبت داد به
این توبه بلکه باید توبه را مطلقاً موصوف بمطلقِ رجحان نمود که
یا بطورِ استحباب یا بطورِ وجوب باشد و امّا غایاتِ منظورهٔ
از توبه آیا علاوه بر جبرانِ مافات یک مقامِ مثبتی برای تائبین میشود
بدرگاه خدا یا نه باید دانست که پروردگار از راه لطفِ بانها
فوق العاده مترتّب فرموده بر توبه که علاوه از جبرانِ مافات یک درجه
بلند میشود برای تائب که عنوانی دارد جداگانه چنانکه آیه

إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ اشعار دارد و عنوانِ حضرات برای سلسلهٔ
توّابین و وعدهٔ محبّت یکی از غایاتِ عظیمهٔ منظوره است پس
غایتِ توبه محبوبیّت در نزدِ خدا است باندازهٔ توبه و تفاوت
تائب و قوّتِ توبه و در چند آیه لفظِ توبه مطلقاً مأموربه واقع
شد و هیچ اشاره بشرطِ صدورِ معصیت نشد ولی در آیهٔ
~~میفرماید~~ إِنَّمَا التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ تصریح باشتراط
گناهکاری است برای ~~موضوع توبه گناهکاری~~ و قیامِ توبه نسبت به اشخاصِ
تائب و نسبت بآنچه توبه از او میشود و آنچه توبه برای آن میشود
تقسیم است که در کتابِ منازل السائرین تألیفِ خواجه
عبدالله انصاری که بهترین کتاب است در این باب ذکر شده
و عارف کاشانی در شرح آن کتاب استیفاء تحقیق نموده یعنی
بدانجا رجوع نمایند و آن کتاب با شرح عارف کاشانی در
ایران در سنه ۱۳۱۵ هجری قمری چاپ شد قلذا ما در اینجا
تکرار نمیکنیم و نکته اینست که خدا بشر را در قرآن چندجا

تعبیر به بنی آدم فرموده برای آنکه آنها را متذکر سازد به عصیانِ آدم
تا ترسناک شوند و بتوبهٔ آدم تا جدّ در توبه نمایند که اگر بالفرض کسی هیچ
گناهی هم نکند جا دارد از گناهِ جدش که بارث[1] بخشیده اولاً توبه کند
و میتوان گفت که هیئتِ مجتمعهٔ عباداتِ دینیّه تماماً صورتِ توبهٔ
واجبهٔ بر بنی آدم است برای جبرانِ عصیانِ آدم چونکه مبدءِ عصیانِ
آدم در تمامِ افرادِ بشر هست علاوه بر آنکه بعنوانِ ارث مالِ
عصیان با آنها رسیده مبدءِ عصیان در هر یک یک موجود است که آن
حوّا باشد یعنی نفسِ حیوانیّهٔ متولّده از نفسِ قدسیّهٔ انسانیّه که سابق گفتیم
در همان عالم ملکوت هنوز به بشریّت نیامده لطیفهٔ ملکوتیّه نفسِ حیوانیّه
جدا شد بعنوانِ رفیقه از حقیقتِ نفسِ انسانیّه و این غیرِ جنبهٔ
مُلکیّتِ نفسِ حیوانیّه است زیرا هر چیزی دو جنبه دارد جنبهٔ ملکوتی
و جنبهٔ مُلکی و تا بعالمِ مُلک نیاید تعیّنِ مُلکی نیافته جنبهٔ مُلکی تحقق
نمی یابد امّا تحققِ جنبهٔ ملکوتی موقوف به آمدنِ عالمِ ملک نیست
و بودنِ حوّا در بهشت با آدم باین قسم است که جنبهٔ ملکوتی

[1] ارث

حیوانیّت در عالم ملکوت همراه نفس قدسیه نیست اما جنبهٔ ملکی برای
نفس حیوانیه در آنجا نیست و اغواء حوّا آدم را بهمان معنیست
ملکوت نفس حیوانیه با نفس انسانیه است پس بعنوان مبدء
عصیان در همه افراد بشر سبب شد که خدا توبه را بر همه واجب
و وسعه و توبه عبارت است از هیئت دین خدا پس دین از
اول تا آخر یک توبه است و نیز عبادت دینی جزئی از اجزاء
توبه است و این توبه مرکب است از اجزاء کثیره و حصولش
و تحققش موقوف است بتحقق تمام اجزاء که اگر یکی نباشد
صورت ترکیبیه حاصل نشود و صدق توبهٔ حقیقی نمیکند
و بنابراین تائب بتوبهٔ حقیقی نادر است در میان متدینین
و [illegible] عبادتی دشوارتر و پر اجزاء تر و پر شروط تر از توبه نخواهد بود
و شاید لفظ (کلمات) را در این آیه بتوانیم اشاره بگیریم به
احکام دینیه از آنجا که احکام دینیه بتوسط قول خدا
و امر و نهی خدا وجود خارجی پیدا میکند و لفظ (تلقّی) را

اشاره بقبول احکام و عمل به احکام بگیریم تا تلقّی بمعنی قبول احکام
و توبه عمل به احکام باشد و در لفظ فتاب الله علیه اشاره به
باشد که عمل به احکام دینیه جز بمدد الهی صورت نمی بندد ~~[illegible]~~ و
در حدیث قدسی رسیده (انا اولی بحسناتک منک) و توبه
که عبارت از عمل حسنات و ترک همه سیئات است مراد از حسنات
بر اینکه مراد باشد از لفظ بحسناتک یعنی (انا اولی بتوبتک منک)
و بنابراین غایت مطلوبه از توبه تمام غایات مترتّبه بر احکام دینیه
خواهد بود و وسعت و بزرگی توبه بقدر وسعت تمام دین خواهد بود
حتی اقسام ثلاثهٔ اولیهٔ دین که ~~عبارت است~~ از اصول
و اخلاق و اعمال است و سه علم کافل باین اقسام است علم
کلام — و علم اخلاق — و علم فقه
و بعضی گفته‌اند که توبه اول دخول در دین است یعنی کیفیت
قبول کردن شخص آن دین را و در اندرون آن که گویا از حال
بی دینی و خودسری منصرف شده توبه کرده و بی دینی را پشت سر انداخته

و در هر دینی یک طرز دخول است در آن دین آن طرز
دخول را توبه مینامند مثلاً زنار بستن برای گبران طرز دخول است و [illegible]
توبه است و گفتن لا اله الا الله برای مسلمین و تصدیق
باب برای بابیه و بهائیه و سر بریدن برای صوفیه بر آن حتی اگر مرکب از اجزاء
باشد هر جزئی را جزء التوبه میگویند که اگر شخصی داخل در دینی یک جزو را
ناقص داشته باشد میگویند توبه او باطل بود و در اصطلاح عرفا عزم بر ترک
دنیا و تصمیم تفرید و تجرید را توبه مینامند و میگویند فلان کس فلان وقت
توبه کرد و چه سبب توبه کرد و در مذهب قدیم ایران رسم بود که این توبه
ترک دنیا را هر کسی در آخر عمر می نمود بتفاوت کم و زیاد باین قسم ترک وطن و
اولاد نموده میرفته در یکی از سه آتشکدهٔ بزرگ که بلخ و استخر و آذربایجان باشد معتکف
میشده و منزوی و ترک معاشرت با اهل دنیا و جز گیری از اهل وطن خود نموده
با آن مرده میزیسته تا بمیرد پس بنا بر این میتوان گفت که اول دین گرویده
میشود بتوبه و آخر دین ختم میشود بتوبه و اکنون نیز در میان مسلمین
مرسوم است که هر محتضر را تلقین توبه میکنند و خود شخص هم اگر

باشعور باشد بفکر توبه میافتد و چون دخول در اسلام بگفتن لا اله الا الله بود پس توبهٔ
دم مرگ هم گفتن همین کلمه است و نقل میکنند که یکی از صوفیه در وقت مردن
ساکت بود کسانیکه نزدش بودند تکلیف به لا اله الا الله کردند او در دم آخر
بر آشفت که بیگانگان به معنی لا اله الا الله میخوانند بلفظ لا اله الا الله بما میآموزند و حتی
شما اصرار دارید من نمیخواهم گفت و نگفت و ساکت مرد و نیز گویند صوفی مرده
بود او را دفن میکردند و تلقین در وقت دفن تلقین میشد و الفاظ عقاید
دینی را شخصی رسید و گفت عجب نیست که مرده را زنده میآموزند یعنی او تازه زنده
شد و شما مرده اید و آیهٔ قرآن که میفرماید و مَن لَم یَتُب فَاُولئِکَ هُمُ
الظّالِمون اشاره بمطلق توبه یا بعموم افراد توبه است و ترک هر توبهٔ
ایجاد ظلمی میکند باندازهٔ آن پس هم الظالمون صاحب درجات است
و مَن لَم یَتُب هم صاحب درجات و درجات ابتدا و غیر با هم منطبق شوند
و چون هبوط آدم و حوا هم بنفسه امر مهم است و هم مقدمه برای امور مهمه
است و غایات عظیمه لذا تکرار میفرمایند تا کیداً یا آنکه هر یک
اشاره بیک قسم از هبوط است و یا این تکرار مقدمه برای تفریع آیات

و ضلالت برای هبوط که ذکر میشود

قُلنا اهبطوا منها جمیعاً فاما یأتینّکم منی هدیً فمن تبع هدای

فلا خوفٌ علیهم ولاهم یحزنون (گفتیم که همه پایین روید پس اگر از من هدایتی بشما رسید هر که از هدایت ما ...)

در هبوط اول تصریح بجمیع نشد بود فقط ضمیر جمع بود و اینجا تصریح بجمیع است

و جمیع غیر مجتمع است [illegible] ببعض پیدا شد که مراد [illegible] اجتماعات

اما اختلاف لغت است . اهبطوا جمیعاً یعنی

لا یبق — [illegible] منکم احد — فاما عطف است بر اهبطوا و اشاره

به دو چیز است ۱ آنکه شما بجائی هبوط میکنید که در اینجا هدایت

نیست بالذات مگر آنکه بالعرض پیدا شود ۲ آنکه بمحض هبوط شما

هدایت خواهد پیدا شد اما نه از طرف شما بلکه از طرف خدا و تعبیر

باما که شرط است اشاره بعدم لیاقت نشأه هبوط است

برای هدایت نه تردید است در هدایت هدایت یقیناً پیدا شود

در این نشأه ولی بسکه این نشأه نالایق است برای هدایت گویا

هدایت با تردید میآید (یقدم رجلاً ویؤخر اخری)

و بعبارت دیگر میگوید (یک قدم میآید و یک قدم برمیگردد) — چنانکه نون تأکید ثقیله

در یأتینّکم دلیل است برآنکه این هدایت یقیناً خواهد آمد و تنکیر هدیً

یا برای تعظیم است یا برای تحقیر — یعنی برای ناقابلی شما هدایت

کمی از اول خواهد آمد و یا تنوین اشاره باطلاق فیض هدایت است از

حیث صدورش از مصدر فیض مطلق که بی تعین صادر میشود و پس از تعلق

بمحل رنگ محل را بگیرد و باقتضاء آن محل تعین میپذیرد و یعنی از اول صدور

هدایت معینه با درجه فاقد برای کسی نامزد نشده هدایت چنان مطلق میآید

که هدایت کامل یا ناقص در وقت صدور یکسان است آب دریا

بی شکل و اندازه است تا وقتیکه بکوزه درآید در فمن تبع

فاء اشاره دارد به لزوم اقدام هدایت آمده که باید فوراً

مشغول بهدایت شد اهمال نکرد و آنرا منتظر داشت چنانکه روایت در

آداب خوردن رسیده اکرموا خبزکم (فجبوزکم) فلا

تنتظروا بعده (بعدکم) شیئاً یعنی همانکه نان حاضر شد فوراً

مشغول خوردن شوید و انتظار چیز دیگر نکشید در اینجا نیز فاء فمن تبع

اشاره باین است که بمحض طلوع هدایت مطلقه از برج غیاب
حقه باید فورًا متوجّه و مشغول و عامل بآن شد که آنی هدایت معطّل
و منتظر نماند و تکبّر مذموم در همین جا است که خیلی قبیح است باید
آن به وقت ملتفت شده بارقهٔ عنایت را بتمام وجود استقبال کرده
همه قوای خود را صرف آن و مشغول به آن سازد

واشارهٔ لطیفهٔ ایست در اضافهٔ هدای به یاء و در نسبت هدی
سابق بتوسط من که بمحض اینکه شخص بقدم متابعت باستقبال هدایت
الهی شتافت خدا آدمی را در همان بارقهٔ هدایت می بیند و بعنوان
هدایت خدائی مشغول شود اما قبل از متابعت باید انکار
نمود انتساب هدایت بخدا بلکه شاید از وسایط وانبیاء و کتب
میدید و بکلی غافل از مصدر اصل حقیقی بود و نتیجهٔ که برای متابعت
هدایت وعده فرموده مناسب است با هبوط سابق الذکر
چونکه این ها بطبیعی سراپا خوف و حزنند از اینکه مبادا
در این مهبط همیشه بمانند و بوطن بهشتی دیگر برنگردند پس هیچ

وعدهٔ خوشی برای آنها نیز دلربا تر و جالبتر از این نیست که مترسید و غم مدارید
اگر متابعت هدایت کردید بنور بجلوتی بهتر از اول خود باز بگشت بوطن اصلی
و توان هم گفت که در هر آیهٔ این لفظ لا خوف علیهم ولا هم یحزنون
اشاره بهمین است که خوف و حزن از ماندن در دنیا و برگشتن بعالم
بالا است و دوستان خدا جز این غمی ندارند و شادند که غم دیگر ندارند
و مژده باد که اگر کسی غمش همین باشد و بس لا خوف علیهم وعده
لازمهٔ صریحهٔ او است و این متابعت یک مجمل است که مشتمل
بر همهٔ مفصلات است لذا نقیض آنرا بلفظ کفر تعبیر فرموده
یعنی این متابعت تمام ایمان است و هرکه این متابعت را ندارد
کافر محض است

فَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ ٱلنَّارِ هُمْ
فِيهَا خَالِدُونَ (پس آنها که باور نداشتند آیات ما را و دروغ می پنداشتند آنها همیشه در آتش اند)
و در اینجا نکته ایست که آیاتنا همان هدی است اینجا
سفر بود اینجا جمع مضاف مشیر بعموم که اگر متابعت کنند

بمثال وحدت باقی است واگر کافر شدند عاقبت وتکذیب نمودند
بیان هدایت مطلقه منشعب بشعب کثیره میشود تا شاید بیک شعبه
ایمان وتبعیت آرند واگر بازم بهیچ شعبهٔ ایمان نیاوردند وعموم نفی شد
انوقت مستحق اینی جزا میشوند که (اولئک ~~اصحاب النار~~ هم
فیها خالدون) ودرطرف ثواب بمجال اکتفا میشود اما
درطرف عذاب تا تفصیل وعموم نفی نباشد عذاب تحقق نمی یابد
ولذا درقرآن نیست بجنه غالباً کسب مجرد ذکرش ~~و~~
نیست بسیئة اکتساب مزید ارتباب اشتمال باین اشاره
دارد . بانکه گناه تا بتمام قوای وغفلت کامله صادر
نشود مورث عقاب نیست اما حسنه بهر نحوی ودرجه که نسبت
بفاعلش پیدا کند ولو نسبت ضعیفه وخفیه مورث ثواب خواهد بود
ودرلفظ اصحاب النار اشاره باینست که کافر مکذب
بآیات دیگر بوطن بهشتی برنگردد پس آن خوف وحزنی
که بطور نفی منحصر منفی از مهتدین شد ~~تقیمش باینجا~~

باتمام اجزاء ~~حزن وخوف~~ برای کافر ثابت است ولفظ خالدون
هم تاکید برگشتن بوطن اصلی است
وفرق خوف با حزن اینست که خوف نسبت به آینده است
وحزن نسبت بگذشته یا اعم ودیگر خوف اشاره بر یقینی دارد
یعنی از امر متیقن ترسیده میشود اما حزن با احتمال هم حاصل میشود ودر
اینجا چون لفظ علیهم دارد اشاره بآن است که حال تابعین
جای ترس نیست یعنی دوستان آنها نباید بترسند که ضرری
برآنها وارد شود پس معنی آن میشود که تابعین هم پیش خود نترسند
وهم هموطنان آنها نگرانی برای آنها ندارند وازگمشدن آنها نترسند یقینی
دارند که آنها راه برگشت راکه هدایت باشد یافته وگرفته اند وخواهند
بوطن رسید واین معلوم است که هر قومی که مسافری داشته باشند بر
آن مسافر میترسند ازگم کردن راه وسایر خطرات سفر حالا نفوس ناطقه
بشر که از میان نفوس ملکوتیه جدا شده بسفر عالم طبیعت آمده اند
بازماندگان آنها در وطن همواره نگرانند درباره آنها وتکرار مضمون

لا خوفٌ علیهم در قرآن اشاره بهمین است که ملکوتیان نسبت
به تابعینِ هدایت سلطانی هستند خوفی دربارهٔ آنها ندارند اما نسبت
بغیر تابعین خائف و نگرانند که مبادا آنها راه را گم کنند و بوطن برگردند
و از لفظِ اصحابُ النّار بعد از دقّت میتوان اشاره فهمید که
این عالم طبیعت بواسطهٔ تنگنائی و شدت و کثرت احتیاجات
که اغلب را دردِ بیدرمان میتوان نامید همان آتش دوزخ است
و همه بشر اکنون واردِ بر آنند آنگاه آنها که نجات بیابند بتبعیت
متابعتِ هدایتِ الهی چنانست که آنها هیچ اهل آتش نشدند مانند
غربت و عاریت بود اما آنان که نجات نیافتند ثابت شد
که اینها اصحاب نارند یعنی دائم المصاحبةِ مع النار و متوطن
در نار پس مطلقِ بودن در آتش مشترک است میان ناجی و هالک
و عیب و مایهٔ سرزنش نیست اما دل بستن و ماندن در آتش مخصوص
بهالکین است و عیب و مایهٔ سرزنش است پس لفظ اصحاب النار
در هر جای قرآن دارای این اشاره است که بطور سرزنش اطلاق شده

بآنها و جملهٔ هم فیها خالدون تاکید و تصریح این اشاره است
بدانکه آیات قرآنیه تا اینجا هم خطاب بعموم بود و هم دارای دعوت صریحه دائم
خاص بود و از این ببعد شروع بدعوت میشود و ابتداء بقوم یهود میفرماید
از سه جهت ۱ مجاورت آنها با مسلمین و سایر اهل کتاب آن مجاورت
را نداشتند ۲ قدمت و سبقت آنها و عظمت دین آنها و کثرت عدد آنها
۳ توقع زودتر ایمان آوردن از آنها بیشتر از دیگران بود زیرا آنها همیشه هم بمردم
و هم بخودشان وعدهٔ ظهور دینی بزرگ بطور نزدیک میدادند

[illegible]

یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتیَ التی انعمتُ علیکم و
اوفوا بعهدی و ایّایَ فارهبونِ
ای فرزندان یعقوب بیاد آورید نعمتم را که بشما دادم و وفا کنید بعهدی
که با من بسته اید تا منهم وفا کنم بوعدهٔ که بشما داده ام و از من بسیار بترسید
این اول خطابی است بلفظِ بنی اسرائیل و بعد بسیار مکرر خواهد شد
گویا خدا دوست میدارد این خطاب را یعنی ای دوست زادگانِ
من بیک نظرِ دوستی مورد توجه شما دارم حیف است که غفلتها

وسوء عمل شما آن نظر درستی را برگرداند و باطل کند بر شما و این از آن جهت
است که جهت بشریت مردم چون نازلهٔ جنبهٔ ملکوت و نفوس کلیه
است گویا اولاد ملک شد و ملکوت دوست خداست زیرا بدیها
و شرور که سبب دشمنی خدا و دوری از خدا باشد در ملکوت نیست
و ملکوت دوست خالص حق است و لفظ اسرائیل یعنی دوست
خداست و این عالم ملک زادهٔ از ملکوت است چنانکه هر نازله
دقیقهٔ فرزند عالی و حقیقت است آنگاه اُذکُروا نعمتی
خوب واضح شود زیرا در عالم ملکوت نعمتهای خدا خالص است
مشوب به آلام و نقایص نیست و همان نعمتها وقتیکه متنزّل بعالم
ملک و طبیعت شود و رنگ اینجا را بگیرد تیره و آلوده خواهد
خوب است که هوشمندان به تیرگی اینجا ننگرند و صفاء سرچشمهٔ
ملکوت را بخاطر آرند و در سرچشمهٔ ملکوت نسبت همهٔ نعمتها
بخدا بطور حقیقت است بجههٔ ظهور وحدت حق در آنجا
و نبودن اسباب خارجهٔ متکثّره اما در اینجا هم تراکم اسباب

مانع است از خلوص نسبت نعمت بخدا و هم جای شرمندگی است که این نعمتهای
تیرهٔ آلوده را خوب است نسبت بخدا دهیم که (جلّ جنابُه قدره)
و نسبت بهمین اسباب ظاهره یا بخود که روسیاهیم بدهیم حالا این آیه برگرداند
توجه نفوس بشر را بعالم ملکوت که متذکّر صفا و زلال بودن نعمت شوند
یعنی ای تشنگان نعمت به تیرگی آب جویها و لجن نهرهای اطراف
جویها منگرید و نظر را بالاتر برید تا ببینید که همین آبهای تیره از سرچشمهٔ
زلال می‌آیند و این تیرگیها آثار جویها و بدبختیهای خود شما است چون
سرچشمه صاف است گویا همان سرچشمه با آب خواران عهد بسته که آنها
در جویها آن را تیره نکنند و اگر تیره اش نکنند همان سرچشمه خواه
آب خواران را به مقتضای طبیعت دوباره بسوی خود کشیده و
اَوْفُوا بِعَهْدِی اشاره باین عهد ذاتی و فطری است که بحکم سنخیت
میانهٔ سرچشمه و آب خواران دور افتاده بسته شده پس نعمتی و
عهدی باهم متلازمند آن آب زلال نعمت عهد گرفته
از آب خواران دور که در جویهای دور زیادتر از تیرگی که لازمهٔ

طولِ مجری است دیگر باختیار تیره نکنند و کثافاتِ خود را در
آب نریزند و اگر باین عهد وفا کنند آن سرچشمه این آبخواران
را از جدائی میرهاند و بقربِ خود میرساند و باید همه ترس آبخواران
از همه چیز باشد یکی در حالِ جاری از تیره شدنِ آب و یکی در مستقر
از برگشتن بسرچشمهٔ اصلی و همین است مراد از فارهبونِ چونکه
رهبت علاوه بر ترس اشاره به بزرگیِ مرهوب حقه دارد
و هر چه بندگان بیشتر یادِ خدا را نمایند این بزرگی در نظرشان
زیادتر خواهد شد تا بدرجهٔ که عظمتِ خدا فرو گیرد آنها را که فانی شوند
و ذاتِ ترسنده بکلّی مفقود گردد در زیرِ صفتِ ترس و عظمت
و میتوان تقدیمِ ایّای را و تشدید و ضمیرِ فصل را هم اشاره
باین فناء و عظمت گرفت و الّا سیاقِ کلام مقتضیِ
فارهبونی بود و فاءِ فارهبون اشاره به سببیتِ
ایّای است برای رهبت که مدخولِ فاء است
حالا جا دارد که این دوست زادگان بپرسند که خدایا

چه کنیم که آن نعمتِ قدیمهٔ باطنه را بخاطر آریم و خدا در جواب بفرماید
وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ و
(بگروید باختیار بانچه نازل کرده ام بتوسطِ این پیغمبر که مصدِّقِ
آن علم و ایمانِ درونیِ شما است) یعنی از بقایای نعمتِ قدیمهٔ خفیه با آنکه
شما از آن دور افتاده اید باز در ذاتِ شما آثاری اگر خفیف فرو دیده از آن نعمتها
هست بطورِ رشحه و بو خوب است که متذکّرِ آن رشحه و بوی درونی
شده تطبیق با این قرآنِ منزَّل بکنید تا ببینید که در واقع یک است
تفاوتش باجمال و تفصیل و ظهور و خفاء و محسوس و معقول است
و معجزه و شاهدی بهتر از این تصدیق و تطبیقِ درونیِ شما نیست که
راه را گم نکنید و معجزهٔ خارجیه نخواهید و منتظرِ هیچ دلیل و برهانی
مباشید که همان تصدیق و تطبیق بهترین دلیلِ شما است پس این جمله
از قبیلِ (قضایا قیاساتها معها) است یعنی همین
لِمَا مَعَكُمْ دلیلِ آمِنُوا یا شاهدِ صدقِ أَنزَلْتُ
است یعنی همان تنعّمِ فردیِ ملکوتی که باید به فرو رفتگی خفیف نظر

آری ایمان منزل این قرآن است بر ثنای مضموم انزلتُ
ایمان یا ساکنه نعمتی و تای مضموم انعمتُ است
نعمتی در مقام صعود و قرب و اتحاد بود و انزلت در
مقام نزول و بعد و افتراق است و خطر دوری ایمان است
که شخص فراموش کند نزدیک را و بیادش نیاید و نشناسد آن
انیس قریب خود را که در عالم غیب نزدیک داشت و لفظ
حُبُّ الوطن من الایمان اشاره به همین مطلب
در خطر است یعنی به یاد وطن که خیلی فراموش است
و هم معرفت که ضد انکار است و در این آیه تصریح
بضد فراموشی که ذکر باشد و بیان موقف لفظ
آمِنوا و مُصَدِّقًا و موازنه اَنزلتُ با اَنعمتُ
تر است با در بما صله آمِنوا است
و اشاره بشدت التصاق دارد یعنی بسبب
ایمان خود را بچسبانید با اَنزلتُ که این ما انزلت

همان نعمت است که سابقاً داشتید و اکنون از طرف شما فراموشی
است و از طرف نعمت یاد آوری است و شما نرفته اید پی
نعمت گذشته اما آن نعمت که نزد آمد و شما را یافت
اینک خود را از آن نعمت مدزدید و انکار مکنید
و از اینجا معلوم میشود که جز انسان کسی کافر نعمت نیست پیش از انسان
رسم کفران در عالم نبوده و اگر انسان بسبب نسیان کفران و ترک نعمت
کند اول کافر خواهد بود و لذا در دنباله این میفرماید
(وَ لا تَکونوا اَوَّلَ کافرٍ بِهِ) یعنی پیش از شما بنی آدم هیچ موجودی
فراموش نکرده نعمتهای الهیه را زیرا در بسیاری موجودات فقط شعور اجمالی
بنعمت است و آن قابل ترک نیست اما انسان چون صاحب شعور مرکب
است بسبب اهمال در شعور مرکب روی اجمال بسیط را هم می پوشاند
و خطاب نهی لا تکونوا مثل امر امِنوا عام است منحصر
به بنی اسرائیل یعنی یهود نیست گرچه از بیان سابق معلوم شد
که بنی اسرائیل هم عام است بر و تفسیر اول کافر

حاجتی بتکلفات سفریه نیست چنانکه بعد میفرماید

1 بآیاتی — ولا تشتروا بآیاتی ثمناً قلیلاً هم عام است از جهت مخاطب

~~به مصادیق جمع ضمیره [illegible]~~ وازجهت مصادیق ثمناً قلیلاً که هرکس هریک

آیاتی — از معلومات فطریه خود را ستر کند یعنی باقتضای آن معلومات

رفتار نکند و مشغول هوای نفس یعنی مقتضیات نفس منطبعهٔ

1 مقتضیات — حیوانیه باشد چنان است که آن معلومات فطریه را فروخته در

عوض هوای نفس اماره را گرفته واشتراء بمعنی مطلق

استبدال هم هست یعنی آنچه باید بکند نکرده و در عوض کردنیها

ناکردنیها را بجا آورده و تعبیر به اشتراء که عبارت است

از خلع ید مشتری چیزی را که سابق داشته بسبب دفع چیزی که حالا دارا

شد اشاره است به اینکه بسبب پیروی هوای نفس آن معلومات

فطریه گم و مخفی می مانند که گویا از دست این شخص بیرون

رفته اند چنانکه برعکس این اگر ترک هوای نفس نموده عمل بمقتضیات

معلومات فطریه کند روشن تر بشوند آنها متدرجاً تا بجائی

میرسند که (اشرقت الارض بنور ربها) (مراد از ارض نفس

و از نور معلومات فطریه) و از اجمال براه تفصیل نمودار میشوند و

کمال آدمی بهمین است که آنچه در باطن او بوده تماماً ظاهر شود و چیزی در درون

او مخفی نماند زیرا اجمال یک درجه از خفا است و باین اشاره شده در آیه

اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها

ارض صفحهٔ نفس است و اثقال معلومات فطریهٔ او اخرجت

یعنی اخرجتها من الاجمال والخفاء الی التفصیل والظهور

و مراد از آیاتی همان ما معکم در صدر آیه است که انجا

بلفظ مفرد تعبیر شده و اشاره به بودن ملکوتی است و همان خود

ملکوتی وقتیکه تنزل به این عالم طبع شده جمع کثیر خواهد گردید و اضافهٔ

آیات بضمیر متکلم که مراد ذات احدی است تنبیه است [?]

بر اینکه همان ما معکم است چنانکه در آیهٔ دیگر ~~میفرماید~~

هو معکم اینما کنتم یعنی کنتم فی الملکوت او فی الملک

ملک و طبع

ولی در ملکوت هم او واحد است و هم شما واحد می باشید اما در عالم

او باز واحد است ولی شما جمعِ کثیر می‌بینید پس باید خیلی هوشمندانه
دقّت کنید که آن واحدِ ملکوتی را باشتباهِ کثرت به ثمنِ قلیل نفروشید
و مراد از قلّت نسبتِ دانی بعالی است که نسبتِ آحاد بعشرات
است و نسبتِ عشرات بمأت و مأت بالوف است
گرچه فی حدِّ نفسه قلیل نباشد اما نسبت ببالاتر از خود قلیل است
مثلاً ده که واحدِ عشراتی است نسبت به یک که واحد
آحادی است کثیر است اما نسبت به صد که واحدِ مأتی است
قلیل است پس در این لفظ ثمناً قلیلاً اشاره باعمالِ عقل و هوشِ
فطری است که گول بکثرتِ لذایذِ دنیا و کیفیتِ آنها
مخورید بلکه موازنه کنید آنها را با لذایذِ ملکوتی تا به بینید که از کجا
این لذایذ که مستلزمِ حرمانِ از آن لذایذ است چه غبنی بزرگی
برای شما دارد و بنا بر تعمیمِ مذکور کم کسی از افرادِ اصنافِ بشر
از شمولیتِ این آیه خارج خواهد شد و هر کسی از یک جهت
استبدالِ حقایقِ ملکوتیه را بلذایذِ موهومهٔ بشریه بلکه نفسِ توهمات نموده

و لذا بعد از این ~~چه درکار~~ میفرماید و ایّایَ فاتّقونِ
تقوی پرهیز از ضررِ یقینی است و رهبت پرهیز از ضررِ محتمل
که گویا بسببِ تذکّراتِ ما مکم و تدبیجِ اوّلِ کافر و تعبیرِ بیشتری
و ثمنِ قلیل و فسادِ عاقبتِ غیرِ مؤمنین یقینی شد
و قبل از این بیانات گویا محتمل بود نه آنکه در واقع محتمل بود بلکه
بسببِ قلّتِ التفات هنوز بحدِّ یقین نرسیده بود اینجا فرمود
و ایّایَ فارهبونِ و اینجا فرمود و ایّایَ فاتّقونِ و اصلِ
مرهوب و متّقی هر دو یک است فرق نکرده اما حالِ راهب
و متّقی تفاوت کرده از احتمال بیقین رسیده
و چون حالِ آنها از احتمال بیقین رسیده لذا نسبتِ علم و حق بآنها
میدهد در آیهٔ آتیه
وَ لا تَلْبِسُوا الحَقَّ بِالباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ
یعنی پس از آنکه صاحبِ علم و یقین شدید مپوشید لباسِ حق را بطریقِ
باطل یا مشتبه مکنید حق را به باطل یعنی بر مردم مشتبه مکنید

[illegible]

حق را بباطل و یا مپوشانید لباس حق را باندام باطل یعنی باطل را بصورت
حق جلوه مدهید و کتمان حق مکنید حق را مخفی مدارید با آنکه شما میدانید
حق را یا آنکه صاحب علمید که مفعول تعلمون محذوف باشد بطوریکه
یعنی نظر بمفعول نباشد و فقط مراد ذو علم بودن باشد در اینجا چند
تدبر و تأمل باید کرد یکی در تلبسوا که آیا بتمام معانی لفظ ممکن است
این آیه را حمل کردن و معنی آیه مستقیم خواهد شد یا آنکه منحصر بمعنی
پوشیدن لباس باشد دیگر حق آیا حق واقعی مراد است یا
حق معلوم اعتقادی یعنی هر چیزی را که بنظر شما حق آمد آن را مخلوط
بباطل مسازید یا آنکه مراد از حق معلومات فطریه باشد و مراد
از باطل لذائذ طبیعیه باشد یعنی انهماک در لذائذ بدرجه که روی
معلومات فطریه پوشیده و آنها فراموش شوند پس مناسب با لا
تشتروا بآیاتی است که هر کسیکه امر دین را وسیله مال دنیا یا ریاست
دنیا یا لذات دنیا قرار دهد این چنان است که حق را بباطل
پوشانیده یعنی اصل مطلب حق است اما این شخص چون

مقصود باطلی از آن حق در نظر دارد چنان است که حق را بلباس باطل
در آورده و یا آنکه مقصود باطل او را تشبیه باندام کنیم و نفس حق او را تشبیه
بلباس کنیم یعنی مقصود باطل را بلباس حق در میآورید و لفظ تکتموا
عطف است بر تلبسوا که لای ناهیه هم بر آن داخل شده
یعنی کتمان مکنید و جمله و انتم تعلمون حال است یا از ضمیر
تکتموا یا از ضمیر تلبسوا یا از هر دو و غرض از این حال
تأکید نهی لا تلبسوا و تکتموا است نه تقیید نهی بصورت
علم داشتن یا آنکه تقیید باشد به ادعاء تحقق ثبوت علم
دائماً که نهی نیز دوام پیدا کند و مراد از تعلمون یا علم فطری
است که گفتیم مراد از حق معلومات فطریه است و یا
علم حسی است که از قرائن حالیه حقیت قرآن منزل
معلوم آنها شده و یا خصوص علم بقبح تلبیس حق بباطل و کتمان
حق است و حاصل این آیه اشاره بخلوص نیت و تصحیح ضمیر است
پس دنبالش تصحیح عمل ذکر شده با اینکه فرمود

وَاَقیمُوا الصَّلوةَ وَآتُوا الزَّکوةَ وَارْکَعُوا مَعَ الرّاکِعین :

(برپا بدارید نماز را و ادا کنید زکوة را و رکوع کنید با سایر
رکوع کنندگان) اقامهٔ نماز سابقاً ذکر شد که وصل کردن مراتب سبعهٔ
نماز است بیکدیگر ولا اقل صورت نماز وصل شود بیک مرتبهٔ از مراتب
باطنه اگر همهٔ مراتب میسّر نشود و بهمین وصل شدن تعبیر بحضور قلب شده
لا صَلوةَ الّا بِحضورِ القلبِ واگر صورت نماز وصل به
هیچیک از مراتب باطنهٔ نماز نشود مانند جسد بی روح خواهد بود که
امید از آن نباید داشت و اتیان زکوة تمام انحاء آنها که باید
کرد و باید از خود دور نمود و از آنها با حذر بود بهش دور
کردن آنها از خود و دور شدن از آنها اتیان زکوة است که
امر عدمی است چنانکه صلوة عبارت است از تمام
امور وجودیهٔ لازمه در دین پس صلوة و زکوة یعنی بجا
آوردن همهٔ افعال لازمه و ترک همهٔ تروک لازمه است
که مجامع دین به این دو لفظ ادا میشود و ارکعوا

مع الراکعین یا بیانِ همان مراد است که رکوع بمعنی خضوع باشد یعنی
صلوة و زکوة عبارت است از تمام اعمال دینیه فعلاً و ترکاً دیگر
امرِ تازه نیست ولی برای تأکید گویا تکرارِ همان امر را میفرماید که در ادای احکام
دین با خضوع اقدام کنید و شریک همه خاضعانِ متدینین باشید
و در این ضمن بیان شد که رکوع حقیقی همان صلوة و زکوة است
یا آنکه چون نماز یهود رکوع ندارد و شاید که اقیمُوا الصَّلوةَ را مشتبه میتوان
نمود بصلوةِ یهود برای رفعِ اشتباه میفرماید رکوع کنید یعنی نماز را
بطور دین اسلام بجا آرید ویا آنکه ارباب ذکر خاص
بعد از اعلام باشد که نماز مشتمل بر اجزاء چندی است که یکی از آنها
رکوع است پس تکرار این یک جزء رکوع اشاره به اهمیّتِ این
جزو است ولذا عددِ رکعاتِ نماز مشتق از لفظ
رکوع است که نمیگویند سجدات نماز و نمیگویند چند
قیام است امّا میگویند چند رکعت است ولفظ
رکعت مصدر مرّه برای رکوع است و باید دانست

که نمازِ دینِ اسلام اکمل و اجمعِ نمازهای ادیانِ دیگر است زیرا مُشعر
است بر سه حالت که جامعِ تمامِ حالاتِ موجوداتِ حیّه
است که هم در نباتات بعضی بصورتِ سجده اند و آن گیاهی است
که هرچه نمو کنند پهن میشوند بروی زمین و تاک هم ازینقبیل است
که اگر او را بالا نکشند بالطّبیعه روی زمین خواهد افتاد سربلندی ندارد
مگر پس از تعفینِ ثمره اش و بعضی راکع اند یعنی نیم خیز و آن روئیدنیهائی
است که هرچه نمو کنند بر عرض و پهنی میافزایند نه تنها بطول
مانندِ درختِ انار و انجیر و درختِ چای و فندق که بفارسی
این درختان را بچمن تعبیر میکنند و بعضی از آنها هرچه
نمو کنند در طول رو ببالا رفته و ستون وارها ایستاده و هم
نباتات ازین سه حالت بیرون نیستند و نیز حیوانات
بعضی بروی زمین افتاده اند اینها را حشرات مینامند
بزبان هندسی و شکلِ آنها خطِّ افقی است
نه عمودی و بعضی بشکل نیم خیز و شبیه برکوع است

و انها را انعام و بهایم (چارپایان) گویند و بعضی ایستاده اند
که بالطّبیعه مغزِ سرِ انها با پاشنهٔ پای آنها رسم خطّ
مستقیمِ عمودی نموده و این نوع ظاهرًا منحصر بانسان است
و شاید بعضی حیوانات نیز طبعًا اینطور باشند
و انسان علاوه برآنکه طبعًا مستقیم است جامعِ این هر سه
هیئت هست بالطّبیعه زیرا نشستن و خوابیدنِ
انسان هم طبیعی است که هرکسی در شبانه روز باید هر
سه شکل البته متشکّل خواهد شد امّا باطنِ قیام کار
در مقامِ پستی و مذلّت گفته میشود که بمعنیِ نظر کردن است
و رؤیتِ نفس مراتب است با غفلت از وحدت
و از حقیقت و گاهی در مقامِ مدح گفته میشود که مراد از معصوم
یَومَ یَقومُ النّاسُ لِرَبِّ العالَمین و آن عبارت
است از تحقّقِ انسان بمرتبهٔ واحدیّت بلکه شاید
سیرِ با اقبالِ خود بآستانِ مرتبهٔ احدیّت است

و باین معنی پیغمبر و امام را قائم یعنی منتهی از افتادنها و خوابیدنها
که لازمهٔ مراتب دانیه است سر بر داشته و تمام اندام کامل خود را کاملاً
نمودار کرده اند و لازمهٔ مرتبهٔ ایستادن هم این است که در حال
قیام هر عضوی بجای طبیعی خود ایستاده و بکار و خدمت طبیعی خود
مشغول است مثلاً خدمت بدن آنست که حامل سر باشد
.. بار گرانبهای سر را مستقیماً برداشته باشد و در حال خوابیدن
بدن دارای این خدمت نیست زیرا بار خود را بزمین انداخته
و نیز کار و خدمت پاها برداشتن و مستقیم نگهداشتن کمر و سینه
و شکم است و همچنین اجزاء پا هر یک نسبت بجزء بالاتر
خدمت حاملیت دارد که هر جزئی باید بارکش اجزاء بالاتر از
خود باشد و نیز در مملکت چین رسم است که احترام به
نشستن یا خوابیدن نزد رئیس محترم است با ایستادن او
بعکس احترام قطعاً دیگر از اینکه رئیس را می‌نشانند
در رعایا و خدام می‌ایستند چینی‌ها رعایا را می‌نشانند در بر

می‌ایستند و تواضع اتم خوابیدن است که در مجلس سلطنت همهٔ وزراء برو
بزمین افتاده و پادشاه ایشان بر نشسته است غفر الله نوکیطا گفته
بزرگی از بزرگتر ایشان علامت رعیت سلطه است و حق
رئیس است چنانکه عرب جنگ را تعبیر بقیام میکند
و ترک جنگ را که علامت ذلت است تعبیر بقعود
میکند و در آیات قرآن بطور مذمت اسم متخلفین از جهاد
قاعدین برده شده و منها یک آیه مبارکه
(و فضل الله المجاهدین (ای القائمین) علی القاعدین
اجراً عظیماً) در رکوع نیز گاهی در مقام پستی و مذمت گفته
میشود که بمعنی خضوع و انکسار است و گاهی در مقام مدح بجا
لا انحنا علیه گفته میشود که آن صفت ناشیهٔ مختصهٔ علیهم السلام
است که واسطه است میانهٔ واجب و ممکن و غیب و شهود
چنانکه حال رکوع متوسط است میان قیام و سجود و آیهٔ و
یؤتون الزکوة وهم راکعون از جاهائی است که رکوع

در مقام مدح کامل استعمال شده و تعجب نیز گاهی در مقام بیان و صفات
دنیّه گفته میشود و گاهی در مقام مدح که عبارت است از فناء
عن الکثرات برؤیة الوحدة و لذا در هر رکعت نماز دو
سجده هست که یکی فناء است و یکی فناء عن الفناء است
و تکمیل فناء بفناء عن الفناء است بلکه تحقق فناء موقوف
بفناء عن الفناء است و برای اشاره باین امر مهمّ باطنی در
ظاهر شرع فرموده اند که دو سجده نماز باهم رکن است
نه یکی تنها و چون انسان در میان حیوانات جامع انحاء قیام
و رکوع و سجود است بنحو اتمّ پس عبادت لایق بحال انسان
نماز جامع قیام و رکوع و سجود است که نماز اسلامی باشد و میتوان
نماز را انسان العبادات نامید چنانکه عبادت
الانسان است پس تمام عوالم وجود در تحت عنوان قیام
و سجود و رکوع است و انسان در هر یک نماز چنان است که
یک دوره کامله عبور و احاطه بر تمام عوالم وجود پیدا کرده و این

مبنی بر تقسیم ثلاثی عوالم است پس مطلق وجود را مقسم قرار میدهیم که بگوئیم
هر وجود من حیث هو موجودٌ یا قائم است و هو الواجب تعالی یا راکع است و هو عالم الامر
و مطلق المجرّدات یا ساجد است و هو عالم الخلق و الاجسام و یا مقسم را
عالم قرار میدهیم یعنی مراتب وجود غیر حقیقت وجود آنگاه قیام
صفت مجرّدات است و رکوع صفت عالم مثال است که از جهتی مجرّد
و از جهتی محسوس است و سجود صفت عالم محسوسات است و این بنا بر قول
اشراقیین است که اثبات عالم مثال میکنند امّا بنا بر قول مشّائین
قیام صفت عقول است و رکوع صفت نفوس است و سجود صفت طبایع است و یا
بر این قیام اشاره باحاطهٔ علمیّه یا احاطهٔ ذاتیّه است بهمه اشیاء و سجود اشاره بعدم
احاطه است بشیء من الاشیاء و رکوع اشاره باحاطه ببعض اشیاء دون بعضها و یا
قیام اشاره باستقلال تام و غناء حقیقی است و رکوع اشاره باستقلال ناقص و
غنای مضاف است و سجود اشاره بعدم الاستقلال بوجه من الوجوه و عدم
الغناء فی حال من الاحوال و یا قیام اشاره بمالکیت مطلقه
حقیقیه من غیر شوب المملوکیة و رکوع اشاره بمالکیت مضاف

مع ثبوت المملوکیة ای مالک لبعض و مملوک لبعض آخر و سجود اشاره به مملوکیت
محضه من غیر ثبوت المالکیة پس عالم طبع و جسم مملوک است نه مالک و غیر مستقر است
نه مستقر و محاط است نه محیط و عالم مثال و عالم نفوس مستقلند بالنسبة
بما دون خود و غیر مستقلند بالنسبة بمافوق خود و نیز هم محاطند هم محیط هم مالکند
هم مملوک و عالم عقول مستقلند و مالکند و غنی‌اند نسبت بهمه اشیاء و این
بنا بر آن است که حقیقت وجود را جزو مراتب نشماریم ... و اسم مرتبه بر او
نگذاریم و الحق داگر مقسم را نفس وجود قرار دادیم آنگاه قیام ... استقلال و محیطیت و احاطه
اثر ذاتاً و علماً و غناء ذاتی او و مالکیت حقیقی او بنحو صرافت در هم
اینها و رکوع استقلال مضاف و وجود و احاطه مضافه و غناء مضاف
و مالکیت مضافه و سجود عدم الاستقلال و الاحاطة و عدم الغناء و المالکیة
و فی المثنوی سجود ضد قیام است و رکوع واسطه و جامع بین الضدین
و مناسب نشأه وجود انسانی همین صفت رکوع است که جامع اضداد و وسط
بین الطرفین و محکوم بالحکمین المتخالفین و موسوم باسماء متضاده متقابله
و موصوف بصفات متخالفه است و لذا در اینجا نفرمود اسجدوا مع الساجدین

و نه قوموا مع القائمین و فرمود ارکعوا مع الراکعین یعنی مثل شما اثر در عالم وجود مثل
عالم مثال و عالم ملکوت و عالم نفوس است و مثل مرآت منصوبه بین الصور المتخالفة
است پس میتوان گفت که ارکعوا ای تحققوا بحقیقة الانسانیة فان حقیقة
الانسان الرکوع و دیگر اکثر اشیاء نیست بتوجه الی الله سه حال دارند یک اکثر توجه بخدا
میکنند و فراموش میکنند غیر خدا را این صفت ملائکه مهیمین است که اینها
نه خبر از آدم دارند و نه از ابلیس یعنی از نیک و بد بیخبرند یعنی از همه چیز بیخبرند
زیرا هر چه هست با نیک است یا بد دوم اکثر توجه بخدا هیچ ندارد و همه توجه بسوی
است دار خدا بلکه بیخبر است این حال عالم ماده و عالم جن و شیطان است
سوم اکثر توجه بخدا دارد با توجه بما سوی و توجه بما سوی دارد با توجه بخدا یا توجه بخدا
دارد در توجه بما سوی و توجه بما سوی دارد در توجه بخدا از باب رؤیة العلة
فی المعلول و رؤیة المعلول فی العلة و این توجه سوم صفت انسان است و اشعر
رکوع است تشبیهاً بظاهر حال الراکع که شخص راکع بعض اشیاء را می‌بیند و دون بعض
با شخص راکع به آسانی ممکن است سر بلند کند و ما فوق را نیز ببیند چنانکه بقعر
پا آسانی ما دون خود را می‌بیند یعنی ممکن است راکع با حفظ جنبه رکوع نظر

بما فوق هم داشته باشد اما ساجد با حفظ جنبهٔ سجود ممکن نیست نظر با فوق نماید
بلکه با جنبهٔ سجود چون ملصق بزمین است دیدن مادون هم برای او کامل و روشن
نیست و میتوان گفت که هیچ نمی‌بیند بجهت شدّت قرب بصر بمُبصَر
و ظاهر مع الراکعین دلالت میکند که بجز انسان راکعین دیگر هستند و این بنابر
آنستکه انسان را عالم صغیر بدانیم و عالم کبیر را بزرگتر و وسیعتر از انسان
بدانیم آنگاه وارکعوا امر است بعالم صغیر که خود را تطابق کند با الراکعین
عالم کبیر و یا آنکه راکعین با آنکه جمع است عبارت باشد از ربّ النوع
انسان چونکه از کلّ و محیط تعبیر بجمع میتوان نمود پس وارکعوا مع الراکعین
یعنی امتثال تام امر تکوینی ربّ النوع را اتیان کنید و اگر این
امتثال تام بجا آید شما معیّت تامّهٔ حقیقیّه با کلّ خود و ربّ النوع خود
پیدا کرده اید و در شمار آن در آمده اید و یا آنکه جمعیّت راکعین عبارت باشد
از تمام ارباب الانواع و چون انسان مظهر و مربوب همه ارباب الانواع
است و تشبّه تام بهمه آنها را در قوّه دارد خدا امر میفرماید که شما
بنی آدم رکوع کنید تا همهٔ ارباب الانواع [illegible] یعنی در حزب همه

در آئید و از همه و با همه بشوید و این صفت با همه و از همه بودن مختص بشما است در میانهٔ
اشیاء که هر طایفه و هر شیئی معیّت جز با یک ربّ النوع نمیتواند اما شما
معیّت با همه میتوانید پیدا کنید و احتمال دیگر بنا بر ثبت آیهٔ بعد که مراد
از راکعین مادون انسان است که محکوم بحکم انسان و منقلب بتقلبات
انسان است و انسان را است تصرّف در آنها بهمه انحاء تصرّف و از جمله
آنست که هر حالی که انسان پیدا کند همه موجودات در تحت انسان قهراً بآن
حال در می‌آیند پس وقتیکه انسان راکع شد همه موجودات راکعند برکوع انسان
و این امر در اینجا اشاره به غایت الامر است یعنی رکوع کنید تا اشیاء
مادون شما که در وقت رکوع شما آنها هم راکعند برکوع شما چون رکوع شما
سبب رکوع آنها شد این سببیّت بمنزله معیّت است و چون اشیاء
وقتیکه تابع و محکوم انسان شدند مظهر عاقلیت انسان خواهند شد
و عقل انسان سرایت بآنها میکند قهراً و سایه میاندازد برآنها
پس از آنها تعبیر بجمع ذوی العقول فرموده یعنی مع الراکعین الّذین صاروا
عُقَلاءَ بسبب معیّتهم معکم و این از باب آن آیه است که

امر بغیر و نسیانِ خود

یَومَ نَدعُوا کُلَّ اُناسٍ بِاِمامِهِم ای نبیّهم یا بِاسمِ امامِهم زیرا
انسان امام الاشیاء است وقتیکه راکع شد همه اشیاء و اتباع او باسم
راکع خوانده میشوند و از این قبیل است انچه در زیارتِ جامعهٔ کبیره
است و اسمائکم فی الاسماء و آثارکم فی الآثار و ارواحکم فی الارواح
و اجسادکم فی الاجساد و قبورکم فی القبور ای ساریةٌ جاریةٌ فیها
و حرفِ فی در این زیارت بمنزلهٔ حرفِ مَعَ است در آیه
مَعَ الرّاکعین فلذا خطاب بانسان نموده
اَتَأمُرُونَ النّاسَ بِالبِرِّ وَتَنسَونَ اَنفُسَکُم وَاَنتُم تَتلُونَ الکِتابَ.
ای کتابَ وجودِکُم او کتابَ العالَمِ الکبیر اَفَلا تَعقِلُونَ اَنَّ الامرَ
بِشیءٍ یَقتَضِی العَمَلَ بِهِ یعنی شما که با امرِ تکوینی آمر و متصرّف در همه
عالَم و همه بامرِ شما رفتار میکنند شایسته نیست که خود رفتار بامرِ خود ننمائید
و جهتِ آمرهٔ انسان باطنِ او است و جهتِ نسیان و مخالفتِ امر جهتِ
ظاهرِ بشریّتِ او است یعنی حیف است که همه عالَم جماداً و نباتاً تابع
و مطیعِ باطنِ شما باشند امّا ظاهرِ خودتان مطیعِ باطنِ خودتان نباشد

در اینجا

نصیحتِ جامعه

در اینجا بعض مفسّرین عنوانِ امر بمعروف و وجوب را میکنند ولی چون آیه دیگری که صریح است در امرِ
بمعروف بعد از این خواهد آمد پس اینجا مناسب نیست ~~عنوان کردن امر بمعروف~~ و اینجا امر متعلقِ
نصیحتِ جامعه است نه اینکه امر منظورِ بالأصالة باشد چنانکه در آیه دیگر (فلتکن
منکم امّةٌ ~~یأمرون بالمعروف~~) است و آن نصیحتِ جامعه آنست که انسان باید
همیشه خود را دو نفر به بیند آمر و مأمور بجهتِ اینکه دارای عقل است که شأنش
آمریّت است و هم دارای نفس است که شأنش خدمت است باید انسان
همیشه ملتفت باشد که دارای دو جهت است نفس و عقل و باید همیشه این دو جهتِ
خود را بکار بگیرد عقل را برای راهنمائیِ خیرات و نفس را بکار بستنِ حکمِ عقل ولی اغلبِ
مردم عقلِ خود را بکار نمی‌اندازند در کارهای دیگران که نیک و بدِ کارهای دیگران را خوب
می‌بینند و فتوی میدهند و اگر ممکنشان شد وادار میکنند آنها را بر کار اما غافلند
که همین کار را با نفسِ خود همیشه باید بجا آورند با حسنِ مراقبت و تمامِ مواظبت که آنی
فوت نشود زیرا نفس همیشه متوجّه و مشغولِ دلخواههای متوالیِ تمام ناشدنی است و هیچ
ملتفتِ حسن و قبحِ آنها نیست برای حرص و محبّتی که دارد و جملهٔ حُبُّ الشیءِ یُعمِی
و یُصِمّ دربارهٔ دلخواهِ نفس است که واقعاً اغلبِ مردم معتقد و ملتفتِ بقبحِ

هوسهای خود نیستند با آنکه قبح همین هوسها را در دیگران خوب ملتفت شده که قبیح است و برای خودشان
اگر هم بندرت التفات پیدا کنند عذرها و مصلحات می تراشند که مستثنی
میکنند هوسهای خود را از قبح کما و همین حال که طبیعی اغلب مردم شده مراد از تَنسَونَ
اَنفُسَکُم است چنانکه مراد از تأمُرونَ علم بقبح افعال دیگران است
که آنهم طبیعی اغلب مردم است و بلفظ عیب جوئی و تنقید هم تعبیر میشود که هر کسی ممیز
و نقّاد اعمال دیگران است امّا در نقد اعمال و احوال خودش بکلّی نابیناست که واقعاً
بنظرش نمی آید و غالباً بدیها را به پندار خوبی اتیان میکند پس مصداق این آیه میشود
و مصداق مثل عرب نیز (یَرَی القَذی فی عَینِ اَخیهِ وَلا یَرَی
الجِذعَ فی عَینِهِ) یعنی موئی را در چشم دیگری می بیند امّا تنه درخت را در چشم
خودش نمی بیند و لفظ اَنتُم تَعلَمُونَ اشاره به آنست که شما علاوه بر علم فطری طبیعی
بحسن و قبح اشیاء علم مکتسبی هم در دین خود دارید که بشبهه واقعی نباشید یا وجهی
در کارهای خود اینقدر غافل و ناسی و در کار مردم اینقدر دقیق و دلسوز پس گویا دیوانه
اید و همان عقل مختصر مشترک بین همه عقلاء هنوز در شما پیدا نشده و در تمام نصیحت را

اینگونه تعبیر منتهی بالغه است پس میتوان گفت که در مقام نصیحت این آیه اَتَمّ و اَبلَغ است
از همه آیات قرآن و نزدیک است بمضمون این آیه بنصیحت جامعه که در همه ادیان هست
که شخص باید برای دیگران همان بخواهد که برای خودش میخواهد و آنچه برای خود نمیخواهد برای دیگران هم نخواهد
پس گویا این آیه طعن میزند که تو اینقدر از خود غافل و با خود بیمهری که خود را بقدر دیگران هم
دوست نمیداری که میخواهی دیگران نیکوکار باشند امّا خودت نیکوکار نباشی و سرّ این حالت
در طبیعت اغلب بشر آنست که این حالت از فروع و شعب خودبینی و خودخواهی است
نه آنکه مطلقاً میخواهد مردم نیکوکار باشند بلکه میخواهد بامر او و اطاعت او نیکوکار باشند و
ریاست و منّیّت و فخری پیدا کند که اگر همین مطلب هم بمحض نوع پرستی و خیرخواهی واقعی بود خوب
بود و این همان حال نبوّت است در انبیاء و صفت حقانیت است در فقهاء
که در سرشت نفسانی انبیاء (غیره آنها) و فطرت است خیرخواهی نوع و اگر مردم را در بدی ببینند چنان متألم میشوند
بیش از آنکه خودشان در بدی باشند و معیار عالم واجب الاطاعه همین صفت است
و اغلب علماء نتیجه این صفت را که ریاست و ترفّع و صیت است میخواهند و خود این
صفت را ندارند در باطن و بظاهر بتکلف ادعای این صفت را مینمایند و کاذبند در این

و در اینجا آدعا و بنا براین هر یک از دو جزء این آیه مستقل است در نصیحت و ملامت نه آنکه
مجموعاً سبب ملامت باشد چنانکه اغلب مفسرین گفته‌اند پس این آیه منحل میشود بدو جمله؟
استفهامیهٔ توبیخیه أتأمرون مطلب تمام است و أتنسون باز مطلب مستقل
است یعنی این دو کار تنها هر دو ملوم و مذموم است فرداً فرداً که اگر یک تنها بعمل هم ملوم بود
یعنی اگر تنسون انفسکم هم نبود فقط تأمرون بقصد ریاست و خودخواهی که شما دارید کافی است
در مذمّت و ملامت وجه دیگر اینکه اینگونه امر به برّ از صفات نفس است نه از صفات
عقل و صفات نفس مطلقاً رذیله است چنانکه صفات عقل مطلقاً حسنه است
بنا براین تنسون انفسکم نیز از شُعَب خودخواهی است بعنوان حُبّ الشیء یُعمی
ویُصمّ پس این آیه حقیقتش امر به خروج از خودخواهی است و چون خودخواهی طبیعی
بشر است حالت اولی و مستمر در بشر است البته چنان دشوار است خروج از آن که بنظر
محال می‌آید و جا دارد که بندگان در جواب این آیه معتذر بآن محالیّت بشوند
که خدایا در قوهٔ ما نیست خروج از خودخواهی و میخواهیم رضای تورا و اطاعت امر تورا
اما فوق طاقت ماست راهی بنما که آسان شود لذا خدا گویا جواب سؤال ما را

در آیهٔ بعد میفرماید

وَاسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلوٰةِ اِنَّهَا لَکَبِیرَةٌ اِلَّا عَلَی الخَاشِعِینَ :

برای خروج از خودخواهی و دخول در حکم عقل مدد بخواهید از دو کار یکی عدمی
که صبر است و دیگر وجودی که تذلّل و خشوع است گرچه این تذلّل خیلی دشوار
است مگر برکسانی که طبعاً فرومایه باشند یا بعادت خود را وادار کرده
باشند و در واقع اگر هر کسی به پند این آیه عمل کند نتیجهٔ خروج از خودخواهی است
که بر خود واجب بداند مطلق صبر را یعنی در ناکامیها و مکاره خیلی بهم
نخورد و وحشت نکند بلکه تن در بدهد بسختی؟ و تلخی؟ از اول بسختی و بعد متدرجاً
عادی و آسان میشود و نیز فروتنی و تذلّل و کوچک دانستن خود مطلقاً از اول بزحمت
مواظب باشد بعد متدرجاً خوی او میشود و این دو مطلب که تن دادن
بسختیها و حاضر شدن برای تذلّل و کوچک دوائی است که مرض خودخواهی را
ریشه کن میکند — و باید دانست که صبر و صلوة در این آیه معنی لغوی
است که شامل معنی شرعی هم میشود و صبر و صلوة شرعی یکی از افراد معنای لغوی

نعوی است هر عبادتی که دران کفّ نفس و عدمیّت بیشتر منظور باشد مشمولِ
صبرات مثل روزه و زکوة و ترک معاصی و قلعِ مشتهیات و تحمّلِ زحماتِ
مردم چه بعنوانِ قضاءِ حاجت چه بعنوانِ تحمّلِ آزارِ مردم و مشقتهایِ سفرهای
واجب مثلِ جهاد و حج و مستحبّ مثلِ زیارات

و هر عبادتی که بیشتر منظور در آن توجّه الی اللّه و ابتهاجِ باطنی و عملِ روحی
است که امرِ وجودی باشد مشمولِ صلوة است از قبیلِ نماز و دعا و قرآن
و تعلّم و تعلیم و زیارت و اطاعتِ انبیاء و اولیاء و علماء و تحصیلِ اخلاق
حسنه گرچه در اینها نیز امورِ عدمیّه هست از قبیلِ طهارت و مشقّات امّا
مستهلک اند در جنبِ امورِ وجودیهٔ مطلوبه چنانکه در عبادات صبریّه
هم امور وجودیّه هست امّا مستهلک اند در جنبِ عدمیِّ مطلوب پس
مطلقِ عبادات دینیّه بتقسیم حاصر اوّلی یا صبر است یا صلوة
و جز این دو چیز نیست و در تطبیق نظرها مختلف میشود که بعضی یک عبادت را
داخل در صبرِ عدمی میگیرند و بعضی همان را داخل در صلوةِ وجودی میگیرند و در بابِ حجّ

اغلبِ علماء متفقند که حجّ جامعِ هر دو صبر و صلوة است یعنی بلکه عبادت
بزرگی است از این هر دو جهت دران کاملاً مطلوب و منظور هست نه تنها عبادات
دینیّه منطبق بصبر و صلوة است بلکه معارفِ قلبیّه و عقایدِ دینیّه
و اخلاقِ نفسیّه هم منقسم باین دو قسمت است مثلاً صفاتِ سلبیّه جزءِ صبر
و ثبوتیّه جزءِ صلوة و منزّهاتِ نبوّت یعنی صفاتی که باید پیغمبر ازانها
پاک باشد دانست داخلِ صبر است و شروطِ نبوّت یعنی صفاتیکه لازم الوجود
برای پیغمبر جزءِ صلوة است و نیز در امرِ معاد اعتقاد بدوزخ جزء
صبر و اعتقاد بجنّت جزءِ صلوة است و هکذا و در اخلاق صبر و ترکِ
ریاء و حقد و حسد جزءِ صبر است و شکر و حلم و سخاء جزءِ صلوة است
و همچنین در صفاتِ فعلیّه و افعالِ قلبیّه مثلاً ترکِ غفلت و محبّتِ
دنیا و اعراض از غیبت و بهتان و توبه و عزلت جزءِ صبر است و انابه و ذکرِ
و دوامِ فکر و حضورِ قلب و بشر الوجه جزءِ صلوة است و این تقسیم
بوجودی و عدمی در همهٔ کلیّاتِ عوالمِ وجودیّه جاری است و کار طبیعت هم
مطلقاً همین دو است که جذب و دفع باشد و آثارِ عوالم هم منقسم بهمین

در قسمت است زیرا هر چیزی بهر چه نزدیک شود باندازهٔ آن نزدیکی از چیز دیگر دور خواهد
شد پس آن دوری جزو صبر و آن نزدیکی جزو صلوة است باز سکون در هر جا
باشد جزء صبر و حرکت جزء صلوة (اگرچه در خصوص حرکت و سکون سلیقه‌های علمی
مختلف است که بعضی سکون را وجودی گرفته اند و حرکت را عدمی) و نیز در هر موجود
از مجرد و مادی دو نحو شیئیت است شیئیت ماهیتی که در واقع حدود وجود باشند
یعنی صفحهٔ تماس آن شیئ است بفضای عدم فاصل خود شیئ و دوم شیئیت
وجودی که صفحهٔ علیای آن شیئ است که مماس است با مرتبهٔ از مراتب
وجود که بالاتر از آن شیئ باشد پس نظر بهر شیئ از سمت حدود مرتبهٔ
ماهیت که جنبهٔ عدم است ملعون است و باید ما ازین نظر
صرف نظر کنیم و البته خیلی دشوار است این صرف نظر و این جزو صبر
است و لفظ انقطاع و ذکری که عرفاء گویند مراد صرف نظر از نظر
بحدود ماهیات است اما نظر باشیاء از حیث شیئیت وجودی
آنها که شهود است صلوة است و مأمور به است و لفظ اتصال هم

که عرفا گویند مراد همین است پس صبر و صلوة در مقام عبودیت و توجه الی الله
این انقطاع و این اتصال است و با مورد آیه نیز خیلی مناسب است زیرا
بنا برآنکه گفتیم از آیه اتأمرون تولید سؤالی میشود که خدایا چه کنیم که خود
بینی و آثارش که همه رذائل اند از ما بر خیزند خدا در جواب میفرماید
و استعینوا بالصبر و الصلوة یعنی هر چه بنگرید حدود ماهیت او را مبینید
بلکه نور وجود را که مشترک میان آن و همه موجودات است به بینید و دیدن
اینگونه وجود مشترک همان دیدن خداست و ندیدن حدود ماهیات ندیدن
خود و خلاصی از خودبینی است آنگاه در میان این دو اگرچه ندیدن حدود
ماهیات دشوار است اما دیدن وجود مشترک که عبارت از مابه الاشتراک
باشد بطور لا بشرطی یا بطور بشرط لا از آن دشوارتر است بقسمی که
تا مدد الهی نباشد کسی بآن مقام نمیرسد و مراد از مدد الهی در اینجا تجلی
ذاتی است بنحو صمدیت و البته این تجلی برای همه کس نیست نه اینکه
از طرف خدا مضایقه است زیرا خدا دائماً در تجلی ذاتی است اما

ظنّ جای یقین

امّا نبینند که تاب این تجلّی را آورد نادر است زیرا باید این بیننده چشم خدابینی

و خداشناسی داشته باشد تا در همه مظاهر و مجالی تو یک شیئ به بیند و این است مراد

از آیه آتیه که صفت خاشعین را بیان فرموده (آیه ۴۳) ۱

الذین یظنّون انّهم ملاقوا ربّهم و انّهم الیه راجعون :

۱ (نماز از کسی ساخته نیست مگر از خاشعین یعنی کسانیکه یقین دارند که خدا را

می بینند و بسوی خدا برمیگردند) و تعبیر به یظنّون با آنکه بدیهی است که مراد

یقین تام است اشاره به عظمت مظنون است که کار اگر این متیقّن به

نسبت بموقن به لقمه از حوصله بیش باشد آنجا از یقین تعبیر بظن شود

یعنی آنچه این فهمیده شاید هنوز مطلب بالاتر از این باشد پس این فهمنده

جرئت دعوی یقین ندارد زیرا دعوی یقین مطلب متیقّن را کوچک میکند

به یقین خودش میکند از باب لزوم سنخیّت مدرِک و مدرَک پس معنی ظنّ

انست که این یقین کننده از جنس یقینی شده نیست پس یقینی او گرچه

نسبت به او یقین است اما نسبت به متن واقع و برتری متیقّن از ادراک

[illegible]

ربّ جای الله

هنوز ظنّ است باز برای اشاره بکوچکی موقنین میفرماید ربّهم یعنی اندازه

علم و یقین آنها باندازه ربوبیّت متعلقه بآنها است پس هنوز از ربّ الارباب

محرومند و همچنین ضمیر الیه راجع بهمین ربّهم است و لفظ الله

نیز در اینجا ذکر نشد زیرا متبادر از لفظ الله ربّ الارباب

است و در هر جای از قرآن که لفظ لقاء درباره قومی ذکر شد

مضاف الیه یا ربّه یا ربّهم است نه بلفظ الله

و اما آیه که میفرماید ان اجل الله لآت درباره

قوم مخصوصی نیست و آیه من کان یرجو لقاء ربّه لفظ

الله ندارد و آخرش (بعبادة ربّه) است نه

بعبادة الله و مناسب همین بیان درباره صبر و صلوة است که

گویند کلمه لا اله الّا الله جامع است زیرا اله منفی محدود

ماهیّات است و الله مثبت حیثیّت وجود است

اجراء توحید در هر چیز

شخص موحّد در هر نظری که به شیئ نموده باید اجرای لا اله الا الله را دربارهٔ
همان شیئ اجراء نماید پس کمال لا اله الا الله وقتی است که موحّد بنظر استیعاب
در تمام اشیاء هم یک یک و هم مجتمعاً بنگرد با نفی حدود ماهیّت آنها
و اثبات وجود لابشرط لله در آنها والبته چنین کسی نادر خواهد بود لفظ
انقطاع از تمام و اتّصال تام اشاره بهمین مقام است که نادر است
و لذا کم کسی از عهدهٔ توحید بر میآید بلکه هیچکس چنانکه در امام
معصوم است (اَلتَّوحیدُ عَزیزٌ لا یُقضیٰ دَینُه) زیرا طلب توحید
انقطاع از تمام و اتّصال تام است ~~بجهت~~ اینکه زیرا لا نفی جنس
میکند پس گویندهٔ لا اله الا الله باید محیط علمی و شهودی بر هر چه
شیئ یعنی براو صادق است و قوّهٔ ممیّزه میان شیئیّت ماهیتی
که معنی اله است و باید نفی شود با شیئیّت وجود که معنی الله است و باید
اثبات شود داشته باشد و اگر یک شیئ از نظر موحّد هنگام گفتن

۱۱۱

فرق دو قسم خشوع

لا اله الّا الله محو باشد او صادق نیست در این نفی جنس پس ادای حقّ این
کلمه را نکرده و لفظ لا یُقضیٰ دَینُه اشاره باین است که قضاء
دَین توحید شدنی و ممکن نیست پس کسی نمی‌تواند قضاء این دین
را بکند و این است مقصود پیغمبر ما از جملهٔ وما عَبَدناکَ
حقَّ عِبادتِکَ و اَنتَ کما اَثنَیتَ عَلیٰ نَفسِکَ و در توصیف
خاشعین باین صفت اشاره باین است که تنها ظنّ بملاقات
و رجوع کافی نیست بلکه باید این ظنّ ایراث خشوع کند
در صاحب ظنّ زیرا شرط اداء و صحّت صلوة خشوع است
و وقتی این ظنّ ایراث خشوع میکند که این ظنّ پیدا شده
باشد از تجلّی و جذبهٔ حق تعالی نه آنکه پیدا شده باشد از برهان
و استدلال یعنی آن خشوعی که سبب آسانی و صحّت صلوة است
آن است که به تابش عظمت حقّ ~~آن خشوع~~ پیدا شده باشد

خشوع دل و بدن

پس حاصل دلول ~~این آیه~~ و «استعینوا» است که «و استعینوا بربکم»

واجبات نماز و محرماتش که تعبیر از آنها مقاربات میشود شاید این

خشوعِ عادت مانند وجوب تعیین قبله و حرمت حرف زدن ولو

بدو حرف یا یک حرف مفید باشد و حرمت توجه باطراف

و فعل کثیر و وجوب استقرار و طمأنینه که بحضور

خشوع نمیشود مگر بتابش عظمت و قهاریت خدا که بزرگی او دل را کوچک

و خاشع کند پس خشوع دل بدن را نیز خاشع سازد لذا پیغمبر کسی که

در سر نماز دست و سر و چشمش بهرزه حرکت میکرد فرمود

لو خشع قلبه لخشع جسمه و استثناء الا الخاشعین که متفرغ

است مفید عموم در جانب مستثنی منه محذوف است

ای لکبیرة علی کل احد الا الخاشعین یعنی کسی هم که موفق بحضور

همه صفات مؤمنین باشد باز با صفت خشوع محض صادر او نباشد

از عهده

اجزاء کیفیت خشوع

از عهده حقیقت نماز بر نمی آید و خشوع کیفیتی است در نفس که مرکب باشد

از سه چیز ۱ ادراک عظمت ۲ محبت ۳ درد فراق

یعنی حال محبوب عظیم و این کیفیت در هر وقت پیدا میشود یک وقت

دیدن ظاهری آن محبوب عظیم ~~آن وقت~~ فراق و مراد اثر فراق باقی است

و یا مراد قانع نشدن باین دیدن است دوم وقتیکه شخص بیاد آن محبوب

بیافتد یا صدا و نام اورا بشنود یا قاصدی پیامی از او آورده باشد که چه

این شخص وقت شنیدن پیام حال خشوع پیدا میکند با اینکه میخواهد برود

بحضور محبوب اما هنوز بحضور نرسیده حالت خشوع به درجات متصاعد

متزایده باو دست میدهد و اگر ادراک عظمت بیشتر از فراق و محبت

باشد آنرا حالت خضوع مینامند (مصطلح عرفان) و اگر باز ادراک عظمت بیشتر

باشد بقسمی که محبت را مخفی کند که هیچ آثار محبت را نتوان بروز داد

تواضع نامند و الم فراق هم تابع محبت است هر چه محبت مخفی تر

میشود فراق هم مخفی و غیر منتظر خواهد بود اما باز حاشیه از فراق و محبت

بومیٔ باید باشد واین سه صفت از صفاتِ ممدوحهٔ نفس‌اند و هرچه آن طرف اعظم
واعلا باشد این صفت ممدوح‌تر خواهد بود یعنی خضوع و خشوع و تواضع نزد هر موجودی
خوب است ونزد ملکوتیان وارواح مجرده ونفوس قدسیه البته بهتر ونزد عقول
کلیه ازان بهتر ونزد اسماء وصفات الٰهیه یعنی مقام واحدیت واحدیت
که مدلول لفظِ الله است البته بهتر است و همین سه صفت در جمیع
مراتبِ سبعهٔ باطنهٔ انسان پیدا میشود و باقتضاء آن مرتبه متفاوت میشوند
واول مرتبهٔ نفس است وآخر مرتبهٔ که در مقامِ عالی پیدا شود سقهٔ ذات
ولی در استعمالات این سه لفظ اطلاق میشوند بر افعالی که آثار ولوازم این
صفا شد اما در این آیه مراد نفسِ صفت است نه افعال بشهادتِ
توصیفش بمظنّه یعنی خاشعین آنهایند که از تدلّی ملاقاتِ ربّ که
دعوت شده‌اند و میدانند که میروند رو ببزمِ وصال وبارگاه لقاء
حالِ خشوع بر آنها دست دهد آنگاه این حال خشوع سبب نماز ظاهر
جسمانی انها بشود یا عبادات دیگر پس صلوة در این آیه عبارت است از آثار

وافعالِ متولّده از حالِ وکیفیتِ خشوع پس مقصود اصلا در استعانت خود
صفتِ خشوع است چنانکه مراد از صبر هم قوهٔ دافعه ایست در نفسِ
انسان یا قلبِ او یا روحِ او تا ببالا که میرانند غیرِ ملایم محبوب را وما سوی الله
را از خود یعنی استعانت نخستین باید باین قوهٔ دافعه وآن قوهٔ جاذبه باشد
که ریشهٔ اینها در نهاد و فطرتِ نفوس بطور اجمال هست باید ظاهر کرد
واجمال را بتفصیل آورد پس مراد از استعانت اظهار آن دفع وجذب
فطری است و تفصیل آوردنِ اجمالِ آنها است که آنها دو پرند برای
نفس که برای پریدنِ نفس بوطنِ اصلی که اوجِ مراتبِ وجود است این
دو پر وجودشان لازم است وحرکت دادنشان هم بدستور و تنظیم لازم است
واین حرکت دادن بادستور استعانت حقیقی است بآن دو پر که گویا
مرغ مدد میجوید از پرهای خودش ومدد جستن حرکت دادن نفس مرغ است
پرهای خود را ومدد کردنِ پرها متحرک شدنِ آنها است پس تحریک استعانت
است وحرکتِ منظّمه عون است و صبر وصلوة خود پرها است

و تحریک بجا آوردنِ آنهاست و دستورِ منظّم شروطِ ظاهره و باطنهٔ صوریّه و معنویّه
آنهاست و در هر مرتبه از مراتبِ نفس و صبرِ قلب تفاوت دارد با صبرِ روح
و عقل و صلوةِ قلب نیز متفاوت است با صلوةِ روح و صلوةِ عقل و سرّ
و خفی و اخفی و در هر مرتبه دستورِ مناسبِ آن مرتبه باید مراعات شود تا عون و مدد
حقیقی حاصل آید پس این استعانت استعانتِ فاعل است از افعالِ
عدمیّه و وجودیّهٔ خودش برای رسیدن بعلّتِ غائیّهٔ خودِ فاعل و نیز استعانت
ذاتِ موصوف است بصفاتِ وجودیّه و عدمیّهٔ خودش برای رسیدن بکمالِ
لایق بحالِ آن ذات خودش پس استعانت ~~از خارج نیست~~ بلکه از داخل است
خارج و مستعین و مستعان هر دو موجودند بوجودِ واحد و آن وجودِ واحد
نسبت بمستعین اصل است و نسبت بمستعان تبعی است و اگر
مراد در اینجا و در آیهٔ دیگر که استعینوا بالصّبرِ و الصّلوةِ استعانت
از خدا باشد بسببِ صبر و صلوة یا به آلتِ صبر و صلوة یا بمصاحبتِ
صبر و صلوة که مستعان خدا باشد یعنی مقامِ واحدیّت یا احدیّت

نه صبر و صلوة پس طرزِ استعانت فرق میکند از چند جهت یکی آنکه
استعانتِ فعل است از فاعلِ حقیقی نه فاعل از فعل
دوم مستعین و مستعان در اینجا هم موجود بوجودِ واحدند امّا وجودِ مستعان
اصل است و وجودِ مستعین تبعی است عکسِ سابق
سوم غرض از استعانت وصولِ بنفعِ مستعان است نه بچیزِ دیگر
امّا همان مستعان هم علّتِ غائیّهٔ مستعین است هم کمالش
و استعانت نسبت بخدا گاهی متعدّی بنفس میشود مثل استعین الله
فی کلِّ الامورِ و ایّاک نستعین و گاهی متعدّی به باء مثل
و استعِن بالله و بک استعین و بچند معنی میتوان گرفت
۱ اَجعلُ اللهَ عوناً لی ۲ اَطلبُ مِنَ اللهِ الاِعانةَ
۳ اَطلبُهُ لِاَن یُعاوِنَنی او لِاَن یکونَ عوناً لی
و در استعانتِ بغیرِ خدا فاعل اصل است و عون فرع است یعنی
آثارِ مترتّبه بر اصلِ فعل بیشتر از آثارِ عون است امّا در استعانت بالله

فعلِ فاعل فرع است و عون اصل است یعنی آثارِ مترتّبهٔ مطلوبه از عون بهتر از آثارِ خودِ فعل است بلکه خودِ فعل یکی از آثارِ عون است یعنی توفیق باقدامِ فعل یکی از درجاتِ عونِ الهی است و نیز اعانتِ خدا برای مستعین به سه عنوان است و هر عنوانی هم صاحبِ درجاتِ بسیار اول اعانت در وجودِ فعل و اصلِ وقوعِ فعل دوم اعانت در اثرِ مطلوب از فعل یعنی زیاد شدنِ اثر کمّاً و کیفاً سیم که بالاتر از همه است اعانت در فاعلیّتِ فاعل است و بهترین استعانت و مفیدترین حالاتِ مستعین التفاتِ باین مطلب است که اصلِ فاعل شدنِ او موقوف است بر عونِ الهی وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ اگر عونِ الهی نباشد صابر متّصف بصبر و مصلّی فاعلِ صلوة نخواهد شد و البته اینگونه عون نسبت بفعل و فاعل مقدّم است نه فرع و لفظِ مستعان و معین از اسماء الله است و تمام این معانی با درجاتِ کثیره در آن دو اسم منظور است و باید دانست که مستعان بودنِ خدا ذاتی و اصل است یعنی موقوف بر صدورِ استعانت از یک مستعین

مستغنی نیست تا اینکه استعانتِ مستعین خدا را مستعان سازد بلکه مستعان بودنِ خدا مستعین را مستعین و استعانتش را استعانت نموده هم بجعلِ بسیط و هم بجعلِ مرکّب وَلَوْلَا مُسْتَعَانِيَّتُهُ لَمَا كَانَ مُسْتَعِينٌ وَلَا اِسْتِعَانَةٌ و باید دانست که استعانت از غیرِ خدا مسلّم نیست که خوب و نافع و مفید باشد بلکه مطلق است گاهی خوب است گاهی بد گاهی نافع گاهی غیرِ نافع و گاهی مُضِرّ بر شش مضرّت پیدا میکند بحسبِ خوب و بد در نافع و مُضِرّ و غیرِ نافع و هر یک از شش تا صاحبِ درجاتند امّا استعانت بخدا و از خدا مسلّم الخیریّة و الانفع است برای هر مستعین و در هر حالش بتفاوتِ اشخاصِ مستعین و حالات و درجاتِ استعانتش و هیچیک از آنها بی منفعت نیست و اینست یک معنی جملهٔ مشهوره وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ و نیز حذفِ متعلّقِ استعانت در اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ در نماز اشاره بعمومِ مستعانٌ فیه و مستعانٌ له است

که تنها استعانت در عبادت بقرینهٔ تقدیم ایاک نعبد نیست یعنی
این قرینه مستلزم حصر استعانت بعبادت نیست زیرا در اینجا
ایاک نستعین بمنزلهٔ دلیل و علّت است برای ایاک نعبد و دلیل
میتواند بلکه شأن آنست که اعمّ باشد از مدّعی یعنی مساواتش
بامدّعی لازم نیست و اخصّ بودنش از مدّعی مضرّ است
و چنانکه مستعان از اسماء ذاتیهٔ حسنای خدا است همچنین مستعین
و استعانت از اسماء و صفات ذاتیهٔ ممکن است بلکه تمام ذاتِ
ممکن همان استعانت و مستعین است یعنی شیئیّتِ وجودیّهٔ
ممکن همان استعانتِ بالله است و لا اقلّ شیئیّتِ
وجودیهٔ ممکن مشتمل بر استعانت یا معلول و جاری از استعانت
بالله است و میتوان گفت که معنی امکانِ ممکن استعانت بالله است
پس هر جا که خدا میفرماید وَاستَعینُوا بِالله باین معنی است
که اَقِرّوا وَ التَفِتوا بِاِمکانِکُم وَ اَظهِروا ما فی ذاتِکُم

و با

وَ ما بِه قِوامُکُم یعنی آنچه در واقع است بظاهر بیاورید و بعلم ذاتیِ
خودتان عملی کنید و همه تکلیفهای الهی از این قبیل است که جبر
تازه نیست بلکه هر آنکه در وجودِ مکلّفین مکمون و مخمّر است میفرماید
ملتفت باشید و ظاهر سازید پس تکالیف آئینهٔ امر واقع
و نفس الامرند — و وقتِ انکشافِ امر درست منطبق
میشود اعمالِ تکلیفیهٔ مؤمنین با امورِ واقعیه و نفس الامریه
چه اموری که در وجودِ خودِ مکلّفین بعض و مستور بعض و چه اموریکه
در خارج وجودِ آنها در نظامِ عالَمِ کبیر یا در هر جزءِ جزءِ عالَم بعض
آن وقت فلسفهٔ دیانات و تکالیفِ الهیه نیکو معلوم میشود
و هر که عصیان ورزید معلوم شود که مخالفتِ واقع و نفس الامر را
نموده و این نحوی از دروغ است بلکه دروغِ بزرگی است
و سببِ شرمندگی گنه کار همین مخالفتِ واقع و دروغِ حقیقی
است چنانکه انتشار و لذّتِ مطیعین بواسطهٔ مطابقه

با

تطبیق تکلیف با تکوین

باواقع است که صفحهٔ نفسِ مطیعین از جهتِ انتقاشِ طاعات
در آن یک عرصهٔ واقعِ جداگانه ایست که سواد و اصل باهم مطابق
است ولذا بزبانِ حال میگوید مالِهذا الکتابِ لایُغادِرُ
صغیرةً ولاکبیرةً اِلّا احصاها یعنی چه کتابِ جامعی
است نامهٔ اعمالِ من و صفحهٔ نفسِ عالَمِ که هیچ جلیل و حقیری
را از نقوشِ کتابِ عالمِ کبیر باقی نگذاشته مگر آنکه مثل آنرا
بلکه بهتر از آنرا در خودش منتقش کرده که احصاء احصاء
نقش است نه احصاء شماره و مراد از حکمتِ عالیه نزد فلاسفه
اقدمین همین است که اَن یَصیرَ الانسانُ عالَماً عقلیّاً
مُضاهیاً لِلعالَمِ العَینیّ و این است مراد از ایمانِ شابه
تحقّقی بالله و ملائکته و کتبه و رسله و ما انزلَ الله ای ما نزل
من سماءِ الایجادِ الی ارضِ العالَمِ الکبیر

يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
ولا عدل ولا هم ينصرون :

(ای بنی اسرائیل یاد آرید نعمتی را که شما دادم و شما را تفضیل دادم بر عالمیان
و بترسید از روزی که دران روز هیچکس عوض کسی دیگر جزا داده نخواهد شد و قبول نخواهد شد
دران روز شفاعتی و نه فدائی و یاری کرده نمیشوند مردم دران روز) مراد روز بزرگ
است یا روز قیامت و چون آیۀ سابقه مشتمل بر لفظ خشوع بود یکی از
اسباب حصول خشوع یاد نعمتهای خداست که هرکسی اگر یاد نعمتهای خودش را
بکند قهراً نسبت بخدا حال خشوع پیدا میکند و مهیا میشود برای اعمال خیر و ترک
هر بدی که مراد از صبر و صلوة بود اما مفسرین این آیه را هیچ ربط بآیه سابقه
نمیدهند و استیناف میدانند و میگویند مراد از بنی اسرائیل خصوص کلیمیان
است نه عموم بنی آدم چنانکه در بنی اسرائیل آیه سابق ظاهر عموم بود ولی ما معتقدیم
معتقدیم که

که همین جایز خطاب بعموم است و تمام صفات آیۀ ع در آیات بعد که بظاهر
منحصر به یهود می نماید ممکن الارجاع است به عموم چونکه ارادۀ عموم از خطابات
قرآنیه سبب انتفاع عام است و عدم تعطیل آیات و ارادۀ
خصوص سبب عدم انتفاع عموم و تعطیل آیات بشود و عموم دو قسم
است صریح و کنایه کنایه آن است که مخاطب اصلاً این خصوص
کلیمیان باشند اما غرض خدا از مخاطبۀ آنها رسانیدن این مطالب است
بگوش همه تا همه متذکر شوند و بخود فرو روند تا نظایر این صفات خطابیه
را در خود ببینند و از این اسرار واقعه در خطاب نصیبی ببرند و پیدا است
که نعمت خدا منحصر بیک طایفه نیست و تفاوت بشدت و ضعف
و ظهور و خفاء موجب انحصار نمیشود و تفضیل بر عالمیان دربارۀ نوع بشر
هست زیرا فضیلت نوع بشر بر سایر انواع موجودات از قبیل
فضیلت علت غائیه است بر علت مادی و صوری و از باب
فضیلت علت تامه است بر علل ناقصه و بر یک یک اجزاء علت

تامه

ثانیه و ارباب فضیلت موصوف نفسی است بر مفضول غیری و نتیجه و میوه
بر شجره و درخت بلکه ارباب فضیلت کمال است بر اجزاء یا ارباب فضیلت
جان است بر تن و مخدوم است بر خادم و بظاهر که مخاطب خصوص کلیمیانند
مراد از عالمیان مفضول اهل آن زمانِ وقوعِ این حکایتها است نه تمام افراد بشر
از گذشته و آینده و در معنی که مخاطب عام است پس مراد از عالمیان انواع دیگر
موجودات است از اول دنیا تا آخر دنیا واخر واتقوا اشاره به مقصود
اصل بودن بشر است یعنی چون شما مقصود اصل از آفرینش اینجا آمدید پس
مسئول خدا و مورد ثواب و عقاب خدا فقط شما شوید نه سایر انواع
موجودات پس ملاحظهٔ خود را داشته باشید این رتبهٔ معنوی که خدا بشما
شما داده نه موجودات دیگر باید مایهٔ ترس و ملاحظهٔ شما باشد که نه نفس نباتی
و نه نفس حیوانی جای شما را میگیرد و نه جبران بیهای شما و مسئولیت شما را میپذیرد
نه ممکن است که چیزی بهانه رفع قبح از شما باشد جایی که شما در محضر مواخذه
و مسئولیت ایستاده باشید هیچ چیز غیر شما عذر شما نخواهد شد پس از خدای

تعالی

تعالی بترسید و چون غیر شما مقصود اصل نیست پس کسی دیگر برتر از شما
نیست تا شفیع شما شود و درخواست عفو برای شما کند چونکه شفیع باید
برتر و عزیزتر از گنه کار باشد و نزد خدا عزیزتر از شما بشر خبری نیست
تا یاری شما را بکند و منت نصرتِ او بر سر شما باشد پس باید قدر خود را
بدانید و حساب خود را بکشید تا بلند کردهٔ خدا افتادهٔ از نظر
نباشید و تشریف الهی وضیع مباهی و ملاهی گردد چنانکه خدا بنده
آفریده بهتر از شما ندارد شما هم باید چیزی را عزیزتر و دلبندتر از خدا نداشته
باشید و صرف همت و وجههٔ خود را بغیر خدا ننمایید که چیزی
قابل توجه شما و صرف عمر و حال شما نیست باید شما کاری کنید
که سرور موجودات کاری بکنید که در پیشگاه قیام عندالله سربلند و آبرومند
باشید نه سرشکسته تا موجوداتی که زیر دست شما اند شما را بنظر حقارت
بنگرند البته خدا نمیخواهد دستِ او خار شود بنا بر این مراد از
یوماً رتبهٔ ایست فوق مراتب طبیعیه مرتبهٔ که همه اسباب از سببیت

افتاده که

افاده از چیزی وسیلهٔ چیز دیگر نیست (وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْاَسْبَابُ
برخلافِ این عالَمِ طبیعت که هر چیزی سببِ چیزِ دیگر است چیزی بی سبب
در اینجا نیست و همین سببیّت نحوی از شفاعت و فدا واقع شدن
و جزاءِ نفسی عن نفسٍ است پس مدخولِ لا که بعد از یوماً
است تا آخرِ آیه که یُنْصَرُونَ است همه وصفِ این عالمِ طبیعت
در رتبهٔ جسمیّت است و یوم موصوفِ به لا مرتبهٔ فوقِ
طبیعت و بالای جسمیّت است از مراتبِ باطنهٔ روحیّهٔ بشر
یعنی پروا و در نظر داشته باشید انتقامی را که جز شما و خدای شما هیچ
نیست حقِ شما و شأنِ شما آنست که در این عالَمِ پر از اغیار
بفکرِ آن عالَمِ تنهائیِ بی اغیار باشید و همین یادِ عالَمِ بی اغیار
تقوی ایست که درخورِ بشر است و میتوان گفت که همه
تقوی ۴ آیه قرآن اشاره است بهمین یادِ مقامِ تنهائی و بی اغیار

بی اسبابی که مختص بانسان است و توقّع تقوی از انسان است و بس و کمالِ
انسان هم بهمین تقوی است و بدونِ این تقوی هر کمالی که آراسته باشد
باز ناقص است زیرا کمالِ هر شئ لایق بحال آن شئ است مطلق
کمال و لایقِ بحالِ انسان این تقوی است و اینرا خلوتِ در انجمن
میتوان نامید که انجمن عالَمِ اسباب و تقاضایِ طبیعت است و خلوت
یادِ تنهائی و بی اغیاری و فردانی بودنِ بشر با خدایِ فردِ احد است که غیرِ
انسان کسی محرمِ این خلوت و مأذونِ باین خلوت نیست و حیف است
که انسان گولِ انجمن خورد و خود را جزءِ انجمن داند و غافل از خلوت و خلوتی
بودنِ خود و محرمیّتِ خاصّهٔ خود شود پس بصیرِ ناقد باید بدقّت
در آیاتِ آتیه بنگرد و آنها را تطبیق به سوابقِ نوعِ بشر کند و عبرت
بگیرد و متذکّر شود تا از کنود بودن که صفتِ یهود است نجات
یابد . وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ

يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ :

(یاد آرید که شما را نجات دادیم در وقتِ مایوسی از فرعونیانی که میچشانیدند
بشما بدترین عذاب را و پسران شما را میکشتند و زنان شما را بدیری میبردند
و بلای بزرگی بود برای شما) هر کسی که سوابقِ جسمیت و طبیعتِ خود را
از اول انعقاد نطفه تا حالِ بلوغ بخاطر آرد می بیند که در بلاهای بزرگ بوده
و بنجوری خود امید نجات نداشته و دیگران هم مانندِ او گرفتار بودند نمیتوانستند
باو نفعی برسانند فقط لطفِ الهی او را از حضیضِ آن ذلتها در آورده
که باوجِ استقلال و کمال رسانیده و فرعون را بچندین چیز میتوان تطبیق
کرد و ذبحِ ابناء و استحیاءِ نساء را نیز بچندین چیز اقلش آنست
که چندین نطفه ضایع و ساقط میشود تا یک قد علم کند و چندین مادر را
در از جهت وضع حمل میمیرند تا یک فرزندی باقی بماند

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ :

(یاد آرید آن وقتی را که شما را از دریا عبور داده نجات بخشیدیم و آلِ فرعون را غرق کردیم
در پیشِ چشمِ شما) نجات از مهلکه نعمتی بزرگ است و دیدنِ دشمن را هم بمهلکه
نعمتی بزرگ است و بزرگتر وقتی میشود که در یک مهلکهٔ مشترکه تو نجات یابی و دشمن
بعد از نجات یافتنِ تو هلاک شود و تو ببینی و برای اغلبِ مردم در مدتِ عمر
لااقل یکبار چنین مطلب رو میدهد و در باطن که از اول و برای همیشه بوده دست
که خدا از دریای ملکوت ما را گذرانید و باین صحرای ناسوت رسانید و دشمنِ حقیقی
ما که جهاتِ عدمیهٔ ماست پروردگار در پیشِ چشمِ ما یعنی الخمسی که در عالم ذر
و اعیانِ ثابته داشتیم جهاتِ عدمیه را آراسته کرده و ما را از آن جهاتِ عدمیه
که اسیر آنها بودیم و در آن اسیری بحدیم از وجود بودیم نجات بخشیده و از دریای ملکوت
گذرانید بصحرای بشریت. رسانید پس باید بچشمِ دوربینِ عقلِ خود هاره اسماء
عدمِ خود را بانِ فرعونیان به بینیم که غرق شده و اگر آنها غرق نشده بودند
ما وجودی نمی یافتیم پس هم وجودِ حاضر برای ما ثبت است و هم سبقِ انشاءِ عدم
که در هر آنی بحسبِ امکانِ ذاتیِ ما مستمر است که سیرِ عدم بنیانِ وجودِ ما را

برکند و خدا بعنوان علتِ مُبْقِیَه بعون آناً فآناً انحاءِ محمّهٔ عدم را از ما برمیگرداند
و حفظ هستی ما را امتداد میدهد و اگر شخص این نعمت دائم هستی متجدد خدا را دائماً ببیند
هم معصیت نخواهد کرد و هم در ذکر دائم پروردگار خواهد بود و هم مصداق حقیقی بنی
اسرائیل و تفضیل یافته بر عالمین خواهد بود

وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ
ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

(باز بیاد بخاطر آورید آنوقتی را که موسی را بوعده‌گاه خود بردیم چهل شب و شما در نبودن موسی
گوساله را بخدائی برداشتید و ظالم بودید در این کار با وجود این ما گذشتیم از شما
بعد از این خطای بزرگ شما که شاید شما شکر این عفو ما را اقلاً بجا آرید) چونکه پروردگار
امر اجمالی فرموده که نعمت مرا بخاطر آرید و همین بس نبود و میبایست مردم خود بفکر
فرو روند و یک یک نعمتها را پیدا کنند باز پروردگار برای آسان کردن و نزدیک
کردن راه مردم آن نعمتِ مجمله را تفصیل میدهد بجای آنکه خود مردم بفکر پیدا کنند
خدا یک یک نعمتها را بنظر آنها میآورد یعنی هر سلسله از نعمتها یک اشاره میکند

واین سلسله

واین سلسله سوم است که خدا موسای عقل بشر را برای تصفیه و تکمیل که
عقل از آلوده گیهای طبیعت پاک شود بوعده‌گاه خفیه میبرد که الهامات
و تعلیمات غیبیّه باو بدهد و او را برگرداند بمقر بشریت اما بشر اینقدر
طاقت ندارند که انتظار برگشت عقل را بکشند گمان میکنند که دیگر عقل
آنها را و آنها عقل را نخواهند دید پس هوای نفس را بجای عقل پیروی میکنند
با آنکه میدانند پستی و رذالت هوای نفس را و باز پروردگار وقتیکه عقل را
بآنها برمیگرداند آنها را عفو نموده مؤاخذه بر هوا پرستیها نمیفرماید که شاید
این نعمت را اقلاً شکر کنند اما بسکه بشر ناسپاس است نه شکر
اصل نعمت است نه حاضر برای شکر آنست و جمله چهارم که در نتیجه بردن
موسی بوعده‌گاه میفرماید که موسی را از وعده‌گاه برگرداندیم با تعلیمات
و الهامات کافیهٔ بحالِ شما که هر که قابل هدایت باشد برای هدایت او کافی است

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

(بیاد بخاطر آورید آنوقتی را که ما دادیم بموسی جملهٔ احکام دین را و ممیزات
حق و باطل را که شاید شما هدایت بیابید بتوسط و ترک گمراهی)

کتاب مجمع احکام دینیه است و فرقان آن قوهٔ تمیز حق و باطل
یا احکام راجعه به احقاق حق و ابطال باطل است و یا جهت یقینی
به بودن دین از جانب خدا نه از غیر خدا که این نعمتی است پروردگار موسی
را زمانی بیهوده که آنها مطمئن شوند که پیغمبرشان و کتابشان حق است از جانب
خداست و احتمال ضلالت که سد راه [illegible] اطاعت است نرهند و جمله

نعم و اذ قال موسی لقومه یا قوم انکم ظلمتم انفسکم
باتخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم
خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انه هو التواب الرحیم

(و باز بیاد آرید وقتی را که موسی برگشته از وعدگاه و قوم خود را که گوساله
پرستی دید فرمود ای قوم شما ظلم بر خود کردید که گوساله را بخدائی برداشتید
حالا بازگشت کنید بسوی آفرینندهٔ خود و خود را بکشید برای جبران
معصیت این توبه و کشتن خود خیر است برای شما در نزد خدا پس
خدا هم توبهٔ شما را قبول کرد و اوست توبه پذیر مهربان) ۵۴

گرچه

گرچه در جملهٔ سابقه بی آنکه نامی از توبه برده فرمود بخشیدیم شما را اما چون بلفظ ثم
عطف کرده بخشیدن را بر اشاره شد باینکه میانهٔ گوساله پرستی و عفو الهی
چیزی فاصله شد آنگاه این آیه که پشت سر گذشته بیان میکند که آن فاصله
توبه بوده است و بعد از توبه خدا عفو نموده و شاید گوساله پرستی مرتبه بوده در دفعهٔ اول
عفو شدند و بار دیگر که زشت ترین تکرار گناه شجاع بتوبه و حتی نفس شدند
و در اخبار بنی اسرائیلی در این باب حکایت عجیبی است اگر راست باشد
بدون تاویل و آن این است که پروردگار امر فرمود آنهائیکه گوساله نپرستیدند
شمشیر بکشند و گوساله پرستان را که همه صف بصف در بیابان مهیای قتل نشسته
باشند بکشند با آنکه خویشان یکدیگر و عزیزان هم بودند بویژه که بعضی پدران
و پاره‌ای پسران گوساله پرست را بکشند و یا بعکس و آنها نیز اطاعت
کردند هم گوساله پرستان حاضر شدند و تسلیم شدند بکشته شدن و هم مؤمنان
تن دادند باین دل سختی و کشتن اقوام و نزدیک بود که همه را بکشند و شماره‌ها
هفتصد هزار نفر بودند و کشتگان کمتر از بیست هزار نفر اما همانکه کشتار
در گرفت زاری هارون و قاتل و مقتول در هم پیوست که از طرفی خون کشتگان

مریخت وارطرفی خون دل کشنده کانی از چشمشان جاری بود و معلوم نبود که
خون بیشتر است یا اشک خونین پس هنوز ده هزار نفر بیشتر کشته نشده بود که
ندای عفو الهی رسید که هم قاتل و هم مقتول از تیغ رهیدند و لفظ الرحیم
در آخر این آیه اشاره باین است که هنوز تمام توبه بجا نیامده رحمت الهی
عوض بقیه توبه توبه را تکمیل نمود و عجیب بودن این حکایت از این است
که در یک زمان ششصد هزار نفر باین کودنی و بی دینی باشند که بی خدا
گوساله خود ساخته را پرستش کنند و پس از چند روز دیگر یکباره چنان قلب
ماهیت شوند که بدرجه اولیاء الله و شهداء فی سبیل الله برسند و خود را بطیب
خاطر در راه فرمان خدا فدا کنند و همه یکباره تن ~~بکشتن~~ بکشته شدن بدهند
آن کودنی اول که باین زودی بطور طفره برسد بمقام فناء فی الله خیلی شگفت است
میتوان گفت که در هیچ عصری چنین چیزی نشده و امید هم نیست که بعد از این شود
که در آن واحد ششصد هزار گنهکار باین کودنی حاضر شوند برای کشته شدن که خیلی
دشوارتر از جهاد فی سبیل الله است که در میدان جنگ کفار را بکشند

و کشته شوند و پیغمبر ما در هر جنگی که پیش می آمد خیلی برحمت و نصیحت و وعظ
دنیا و آخرت از صدها تا هزار نفر مجاهد پیدا میکرد که بروند هم بکشند و هم غنیمت
بیاورند و در زمان موسی در این مورد نه امید غنیمت بود نه حرف کشتن
دشمن بود فقط محض جرم گنهکاری یکباره ششصد هزار نفر گنهکار را از زیر چادر
خود بر خیزند و در دست عزیزان خود کشته شوند باید زمان موسی افضل
از همه دنیا بلکه غیر عادی باشد که تا قیامت چنین قصه منحصر بفرد است
والبته اگر این حکایت راست است و قوم موسی چنین حاضر بتوبه شدند
مصداق حقیقی بنی اسرائیل گشتند و ما هم باید رشک بآنها بریم
زیرا هر یک از ما گناهانمان (کماً و کیفاً) بیشتر از گوساله پرستی آنها است
و هنوز ذره از آثار توبه در ما پیدا نشده بلکه هم معصیت و هم غفلت از
معصیت دامن گیر ما است و جمله ششم این است
و اذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة
فاخذتکم الصاعقة و انتم تنظرون ثم بعثناکم من بعد موتکم
لعلکم تشکرون.

(باز بیاد آرید وقتی را که گفتید ای موسی ما هرگز ایمان بتو نداریم تا ببینیم
خدا را روبرو پس تا چنین گفتید فرو گرفت شما را آتش آسمانی ناگهانی و شما
میدیدید آن آتش را و هلاک شدن خود را پس ما زنده کردیم شما را بعد از
مردنتان بآن آتش که شاید شکر نعمت حیات دوباره را بجا آرید)
این آیه نیز بر حیرت بیافزاید که آن یک نفر تو از خود گذشته
که تن نفساً فی الله دادند و هنوز خدا را ندیده بعضی زیرا که گوساله پرست شدند
اینها چگونه یکباره از مقام اولیاء الله فرو افتاده اینگونه کودن شدند
که دیدن خدا را بچشم حسی بخواهند و خدا را مجسم پندارند و از موسی چنین
توقع بیجا نمایند و اینگونه حیرتها هوشمند را ناچار میکند بتاویل در این
آیات و در این حکایات چنانکه بعض مفسرین کرده اند و جمله شما را
به تغییر سیاق بدون اعاده لفظ اذ که برای یادآوری است میفرماید

وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ
كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِنْ كَانُوا
أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ؛

(باز بیاد آرید که ما سایه کردیم بر شما ابر را و فرستادیم برای شما غذای
بهشتی را از مرغ بریان و ترنجبین برای شیرینی و گفتیم که بخورید از این پاکیزه
روزیهای ما و خورندگان که قدر ندانی نکردند یا ظلم نکردند بلکه بر خود
ستم نمودند که نعمت بهشتی از آنها قطع شد) و جمله گفتیم باز بعد سیاق
کلام معلوم میفرماید

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ
شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ
نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا
قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا
مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ؛

(باز بیاد آرید که گفتیم شما که در آئید باین آبادی و بخورید از آنجا هر چه
بخواهید بوسعت و در آئید از این در بحالت سجده یعنی
سجده کنان از این در در آئید و بگوئید حطة (یعنی اقرار

اقرار بخطا کنید و به نیازمندی بگوئید خدایا ما پشیمانیم در گناهیم
وفرو مانیکان و فرو افتادگان و فرو رفتگان بقعر شقاوتیم تا ما بیامرزیم
شما را و نیکو کاران را بیشتر بهتر از آمرزش فراهم داد اما بعضی از شما که
ظالم بودند آنچه بشما آموختیم نگفتند و اقرار بگناه و پستی خود نکردند
و بجای حطة حنطة گفتند پس ما بر این ظالمان عذاب
مهلکی از آسمان فرستادیم برای آنکه از طاعت بیرون رفته بودند
(و غیره و غیره) در لفظ قلنا که بشکل جمع تعبیر است اشاره لطیفی است
باینکه توجه بقائل کنید تا لذت وجه او کلفت این تکلیف بار را
کم کند و این تکلیف همان است که در سورهٔ اعراف
اذ قیل لهم ادخلوا فرموده زیرا در اینجا نظر بقول شما است
مقصود عطف توجه مخاطبین است بحضرت قائل و اگر متوجه شوند
یقین بود که بهجت این توجه برتر از کلفت این تکلیف بود پس فائق
میشوند. و تکلیف را بجا میآورند و همین است علاج کلفت
تکلیف برای هر مکلفی که فکر کند این بار تکلیف را که بردوش

او نهاده ببیند که صاحب این بار تکلیف با جلوهٔ دلربا همراه اوست هر که
سنگینی بار تکلیف نمودار عشق تا دقیقه که بار را بمنزل رساند اگر
فقط بار ببیند زیر بار وا ماند و آنکه در بار صاحب بار را ببیند بار را
بمنزل میرساند بدون خستگی بلکه چنان شادان است که میخواهد همواره این بار
و سنگینی تر از آن بر دوش همت او باشد لذا سیدنا علی میفرمود
ساعتی که در مسجد باشم در نظرم خوشتر است از آنکه در بهشت باشم زیرا
در مسجد زیر بار حقم و در بهشت بار را بزمین گذارده ام زیرا در بهشت
تکلیفی نیست و این نکته هم باید خاطر نشان نمائیم که جلوه صاحب
بار باندازهٔ سنگینی بار است پس نخود وعده دهیم که در تکالیف شاقه
جلوهٔ خدا در ضمن آن تکلیف بیشتر از جلوه ایست که در تکالیف سهله
است حضرت رسول ص فرموده: انّ الله ینزلُ الصّبرَ بقدرِ
النّائبةِ یعنی باندازهٔ سختی مصیبت خدا درجهٔ صبر مصیبت زده را
دارد برای طبیعت بزرگتر ما تکالیف دینیه مصیبت بزرگی بنظر
میآید باید با سیر جلوه آن مصیبت را باستقبال نمود و جملهٔ نهم میفرماید

وَاذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ
مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا
وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِينَ:
(باز بیاد آرید که موسی طلب آب میکرد برای قومش پس ما گفتیم که عصایت
را بزن بان سنگ و او زد پس گشوده شد از آن سنگ دوازده چشمه
که هر قبیله چشمهٔ مخصوص بخود دیدند پس بآنها گفتیم در معنی که بخورید و بیاشامید
روزی خدارا و در زمین خدا مفسدانه حرکت مکنید)
و کار موسی همیشه این آب خواستن برای قومش هست و این زدن عصا
بسنگ هم همیشه هست و برای هر قبیله چشمهٔ جداگانهٔ مخصوص همیشه هست
و ندای باطنی کلوا و لا تعثوا هم همیشه برای همه هست اما عمر این
ندا همیشه در همه نیست و اگر بود عالم گلستان بود و دوزخ معدوم میشد
و چون رفتار نموده کم کم گوش ملکوتی ندا شنو هم بسته شد که اکنون
بیشتر مردم نمیشنوند این ندارا و اینگونه آیه راهم که به بینند باور نمیکنند و بعد
از باور کردن هم آنها چه تعلل و بهانه جوئی میکردند و میگویند این قضیه مختص بهمان زمان بود
دیگر نیست

و گذشت و اکنون نیست بر اینگونه آیات را هر قصه قرآنی
و تاریخی را نفی میکنند با اینکه همیدانند قرآن انقدر گوی احکام و مواعظ
در جولان است که مجال بتاریخ و قصه نمیدهد و احکام و مواعظ
بشکلهای مختلف در قرآن نمودار شده نه تاریخ و قصه یک از آن شکلها
است و جملهٔ دهم میفرماید
وَاذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ
لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا
وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ
اَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَا
سَاَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ
ذَلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ
بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ:
(باز بیاد آرید که گفتید بموسی که ما صبر بر یک غذا نداریم که هر وقت

یک رنگ غذا بخوریم که مَنّ و سَلوی باشد پس از خدا بخواه که با
بدهد از نباتات زمین از سبزی و خیار و سیر و عدس و پیاز موسی
فرمود که آیا مبادله میکنید خوب را به بد پس پائین روید بمصر
که در آنجا آنچه خواستید برای شما هست انگاه رفتند نیاکان شما
اما ذلت و مسکنت بر آنها زده شد و فرو گرفت آنها را و برگشتند
بغضب خدا برای آنکه کافر بودند بآیات خدا و پیغمبران را ناحق
میکشتند برای آن که دائما از خدا ابرر و متجاوز از حد خود بودند
در این جمله سرمشق برای همه بشر است که بشر باید خود را اهل استعمال طیبات
نداند و لذت خود را منحصر بلذائذ طبیعیه ندارد و خود را در اینجا
غریب و مسافر بداند و از قوت اینجا بقدر ضرورت اکتفا کند
و تفنن نکند که هر دمی بیک خوردنی مشغول شود زیرا بشر برای خوردن
خلق نشده بلکه برای فهمیدن آفریده شده و اگر هم تمایه وجود خود را منحصر
بخوردن دانست لا اقل پست و بی سلیقه نباشد که مرغ بریان

ومن

و ترنجبین را نخواهد و سبزی و خیار و سیر بخواهد و بداند که اگر خود را به پنگاه
خدا به پستی و فرومایگی متعرض کرد این ذلت بر خویشتن برای آدمی ماند
و خدا هم از این جهت پستی فطرت بر او غضبناک میشود و این پست فطرتی
باعث کشتن پیغمبران است یعنی کشتن درجات عقلها که کلیات آنها
چهار درجه است که حکما گویند. عرش عقل چهار پایه دارد که
هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالمستفاد باشد و کشتن عقل ناحق
است زیرا امتیاز انسان از اجزاء عالم همین عقل است اگر عقل
خود را کشت یکی از پست ترین اجزاء طبیعت شمرده خواهد شد
پس از حد خود تجاوز کرده یعنی از مرتبه بلندی که داشت خود را از آنجا
به پائین تر آمده یا آنکه از مرتبه خود بالاتر رفته که جرئت عقل
کشی کرده حق او اطاعت عقل بود او سولا و مطیع خود را
کشته پس معنی لغوی اعتداء هم بیرون تاختن صدق میکند
و باین ده جمله خدا هم سرزنش یهود را کرده و هم راه تکمیل نفس‌ها
را به بشر نموده و تقریبا چیزی از لوازم تکمیل فروگذار نشده در این

ده جملهٔ خلاصه کرده بیان نموده و مصداق این (إنّ فی ذلک
لذکری لمن کان له قلب) در این ده جمله پیدا شد که باید همه
افراد بشر همواره متوجه باین ده جمله باشند و خود را مشمول این ده خطاب
بدانند تا بسعادت ابدی (?) رسند و اینجا ختم میکنیم جلد اول را
زیرا در آیهٔ آینده سیاق سخن فرق کرده سیاق تفسیر [illegible] آمد
گرچه باز برمیگردد بسیاق اول ختم شد و آن تا تفسیر اصل جملهٔ معترضه است
ولی ما آن اجل مؤتمر (?) را مهم شمرده فاتحهٔ جلد دوم قرار میدهیم تا آنکه تجدید
مطلع جالب انظار گردد و نظر هوشمندان با فراغت بال بر آن اجل
موتمر توجه یابد و از اهم شمارند و بخاطر سپارند (عباس کیوان قزوینی)



عباس (**کیوان قزوینی**) مفسر قران بعربی و فارسی و شارح اشعار خیام و مؤلف مجلدات کیوان‌نامه‌واستوارو راز گشا و بهین سخن‌ومصنف حج‌نامه‌و عرفان نامه‌ومیوهٔ زندگانی و فریاد بشر و معراجیه و مواعظ و ثمرالحیوة و مجلدات کنوزالفرائد